LOGOS

Internationale Zeitschrift
für
Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke,
Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch,
Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band V. 1914. Heft 2.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1914

Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—, Einzelpreis eines Heftes M. 4.50.

Inhalt des zweiten Heftes.

Mitteilung an die Abonnenten des Logos.

Da die beiden Herren Herausgeber des »Logos« zum Heere eingerückt sind, verzögerte sich das Erscheinen des 2. Heftes. Auch das 3. Heft wird trotz des Krieges erscheinen können.

Der Verlag:

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Widersinn und Bedeutung des Krieges.

Von

Jonas Cohn (Freiburg i. B.).

Beginnen möchte ich diese Untersuchung, die ganz sachlich sein soll, mit einem persönlichen Bekenntnis. Am Anfange dieses Krieges, als die ungeheure Spannung durch die ersten Schlachten sich gelöst hatte, erlebte ich — und gewiß mancher andere gleich mir — erschütternde und aufreibende Stimmungs-Umschläge. Am Tage, mit einfacher Hilfstätigkeit beschäftigt oder den Fortgang der Ereignisse verfolgend, fühlte ich mich kaum als besondere Person — nur als eingeordnetes Glied des Ganzen. Krieg, Siegeswille, unsere Heere und die der Feinde, die Stellung der Neutralen — das allein erschien wichtig — auch die Verwundeten und ihre Pflege, die Leiden der kämpfenden Truppen und ihre Linderung sah man zunächst im Lichte des Kriegszieles. Unterbrochen wurde diese Einheit der Hingabe ans Allgemeine durch das persönliche Leid, das anschaulich entgegentrat und zum Mitfühlen, zur schmerzlichen Versenkung zwang. Aber Leid und Elend heischte Hilfe, und dieser Wille, das Bedürfnis, im einzelnen Falle einzugreifen, wurde Herr über alle Weichheit.

Anders war es in Nacht und Stille: da ergänzte die Phantasie die allgemeinen Berichte zum bestimmten Bilde, aus den Strichen auf der Kartenskizze wurden Massen ermüdeter, hungernder Menschen. Schwerverwundete, die Tag und Nacht auf Verband und Labung harrten, brennende Dörfer, jammernde Weiber, zerstörte Pflanzungen hörten auf, bloße Wortklänge zu sein. Das Ganze des Krieges zerfiel in schreckliche, zusammenhanglose Einzelheiten. Dieses Chaos bedrohte grauenhaft den Einheitswillen der Vernunft, der sonst Ziel und Stolz meiner Arbeit war. Mit Entsetzen bemerkte ich, daß der Halt des Denkens wankte, ich war in Gefahr, ins Boden-

lose zu fallen. Aber der Halt des Denkens ist nichts Aeußeres — wenn er wankt, ist es Schuld des Denkenden. Der Entschluß des Denkens wurde gefaßt; ich schämte mich, daß dieses gewaltige Erlebnis des Krieges fremd neben der Philosophie geblieben war und deshalb aller philosophischen Besinnung Untergang drohte. In diesem Augenblicke wurde die Vernunft wieder Herr, wie es ihr gebührt. Ich erkannte es als Aufgabe, zum Krieg Stellung zu nehmen. Es genügte nicht, diesen Krieg, seine Besonderheit, sein geschichtliches Recht zu betrachten, den Krieg im allgemeinen galt es zu verstehen. Die Rechenschaft des Denkens, in der ich diesen Entschluß verwirklichte, ist der Inhalt der folgenden Abhandlung.

I.

Der Krieg steht in schroffem Gegensatze zu den Wünschen und Zielen unseres täglichen Lebens. Diese Wünsche und Ziele aber bestehen auch im Kriege weiter: sie durchsetzen ihn, weil auch jetzt ein jeder fortleben muß, sie tauchen jenseits seiner im Vorblick wieder als alleinherrschend auf, weil der Friede das Ende des Krieges ist. Man nennt einen solchen Gegensatz von Kräften und Willensrichtungen seit Hegel oft einen Widerspruch. Aber diese Bezeichnung ist — wie ebenfalls schon häufig ausgeführt wurde — nicht genau. Ein Widerspruch besteht zwischen zwei Sätzen, von denen der eine das verneint, was der andere bejaht. Die beiden widersprechenden Sätze müssen also, abgesehen von Bejahung und Verneinung, einander genau gleichen. Daß ich jetzt etwas will und zugleich etwas Anderes damit Unvereinbares will, ist kein Widerspruch — ein Widerspruch bestände nur zwischen den Behauptungen: »Ich will dies« und »ich will dies nicht«. Es ist kein Widerspruch, daß ein Mensch zugleich gesund bleiben und alle Genüsse auskosten will — sondern ein Widerstreit zweier Willensrichtungen. Allerdings läßt sich aus einem solchen Widerstreit ein Widerspruch ableiten, wenn eine Einheit der Willensantriebe gefordert wird, wenn unser Wollen einen einheitlichen Sinn haben soll. Erst unter dieser Bedingung widersprechen einander Kriegswille und fortwirkender Alltagswille in demselben Menschen oder derselben sozialen Willenseinheit. In dieser Bedeutung sei hier das Wort »Widersinn« genommen. Im folgenden ist also die verbreitete Bedeutung von »Widersinn« gleich »gesetztem Widerspruch« auszuschalten. Vielmehr wird unter Widersinn verstanden ein

Gegensatz in unseren Willenszielen, der der sinnvollen Einheit des Wollens widerspricht.

Es gilt nun, diesen Widersinn genau und allgemein zu fassen. Anhänger der Friedensbewegung gehen dabei wohl von dem technischen Fortschrittswillen aus [1]). Technik in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes ist die bewußte Aufsuchung und Anwendung der angemessensten Mittel zu irgendwelchen menschlichen Zwecken [2]). Die Technik dient jedem beliebigen Zwecke, setzt also selbst keine Ziele. Sie widerstreitet daher streng genommen keinem Ziele, auch nicht denen des Krieges — gibt es doch eine höchst ausgebildete Kriegstechnik ebensogut wie eine Technik des Verkehrs oder der Landwirtschaft. Trotzdem beruht jene Behauptung eines Widerstreites zwischen Technik und Krieg auf einem richtigen Gefühle, das sie nur nicht deutlich auszulegen vermag. Jede Vervollkommnung der Technik zwingt den einzelnen in ein verwickeltes Netzwerk von Tätigkeiten hinein, verspricht ihm leichtere Befriedigung seiner Bedürfnisse nur unter der Bedingung, daß er sich als ein Glied dem Ganzen gemeinsamer Arbeit unterordnet. Er erntet die Früchte seiner Arbeit erst auf dem Umwege über die Volkswirtschaft, ja die Weltwirtschaft — er ist also von der Sicherheit dieser Wirtschaft abhängig. Ausgebildete Technik ist nur möglich unter der Herrschaft eines vorausberechnenden Geistes, der der Zukunft sicher zu sein wünscht, also keine Abenteuer und Gefahren sucht. Zu denken gibt es freilich, daß die Fortschritte der Technik oft für den Erfinder schwerste Gefahren mit sich bringen, daß die Bahnbrecher auch auf diesem Felde häufig abenteuerlustige, wagemutige Naturen sind. Indessen — vielleicht ist der Sinn ihrer Wagnisse nur, andern erhöhte Sicherheit zu geben. Zu dieser Auffassung neigt man um so leichter, als dem Techniker oder technizistisch Denkenden das Ziel aller Arbeit meist selbstverständlich erscheint: nichts anderes, so meint man, kann dies Ziel sein, als verlängertes Leben und erhöhtes Wohlsein. Wenn einige Lust an Gefahr finden, so nutzen wir diese Eigentümlichkeit ihrer Natur am glücklichsten dadurch aus, daß wir ihnen in den noch unausgebildeten Teilen der Technik gefahrvolle und lockende Arbeit geben. Auch bleibt die Gefährdung des eigenen oder fremden Lebens selbst bei den Pionieren der Flugtechnik nur ein — nicht gewollter — Nebenerfolg, wird nie zur Absicht des Handelns. Anders in der Technik des Krieges. Man erdenkt immer vollkommenere Zerstörungsmittel und zugleich immer stärkere

1) Vgl. z. B. Fried: Handbuch der Friedensbewegung I, 2. Aufl. S. 3 f. 1911.
2) Vgl. mein Buch: Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Leipzig, 1914, S. 9 f.

Schutzwehren gegen deren Wirkung. Gewiß will man nicht die eigenen Kugeln oder Torpedos unwirksam machen, nicht die eigenen Befestigungen oder Panzerschiffe zerstören. Aber man weiß, daß die anderen Staaten wetteifernd mit dem unseren ihre Schutz- und Trutzwaffen vervollkommnen, man rechnet daher immer damit, daß jeder stärkeren Kanone ein festerer Panzer, jedem festeren Panzer eine stärkere Kanone entgegengestellt wird. So erhält man den Eindruck einer Sisyphus-Arbeit. Indessen — die rein intellektuelle Freude an der Vollkommenheit der Werkzeuge wird nicht dadurch gestört, daß zugleich die entgegengesetzten Zwecken dienenden Werkzeuge vervollkommnet werden; und wenn man als Ziel jeder Technik etwa den Vorteil der Gemeinschaft, die sie ausbildet, über andere Gemeinschaften ansieht, so findet auch eine mehr praktische Denkart keinen Widersinn. Ein solcher entsteht erst, wenn die Forderung einer Einheit aller menschlichen Willensziele überhaupt gestellt wird; diese Forderung aber gehört, wie jede Bestimmung der Willensziele, der Ethik an.

Der Widersinn des Krieges muß demnach als ethischer aufgewiesen werden. Dies scheint in der Tat nicht schwierig. Die Vernichtung von Menschenleben, die Zerstörung fremden Eigentums gelten im Frieden allgemein für widersittlich, im Kriege sind sie nicht etwa nur als Abwehr erlaubt, sondern als Ziele des Handelns geboten. Der Soldat, der sich weigert, auf den Feind zu schießen, verletzt gröblich seine Pflicht. Es wird also im Kriege sittlich gefordert, was sonst verabscheut wird. Auch ist das Verbot der Menschentötung im Kriege nicht etwa allgemein aufgehoben, sondern es gilt allen gegenüber, die nicht Angehörige feindlicher Heere sind. Man hat diesem Widersinn dadurch ausweichen wollen, daß man sagte, auch im Kriege sei nie der Tod der Feinde beabsichtigt, sondern ausschließlich die Schwächung des gegnerischen Heeres, die sich unter Umständen nur durch Tod des einzelnen Soldaten bewirken lasse [1]). Aber abgesehen davon, daß nach dieser Meinung das Zielen auf einen einzelnen Feind auch im Kriege verboten sein müßte (denn damit ist zweifellos der Tod eines bestimmten Menschen beabsichtigt), liegt in jedem Schießen auf feindliche Stellungen der Wille, diese Stellungen auch dann zu nehmen, wenn das nur durch Tötung des dort stehenden Gegners möglich ist. Jeder Schuß enthält mindestens, juristisch gesprochen, den »Dolus eventualis« der Tötung; diesen aber setzt sogar das Strafrecht (also erst recht die Ethik)

1) So z. B. Schleiermacher: Die christliche Sitte (Werke, I. 12) 281.

dem unbedingten Vorsatz gleich. Ein anderer Einwand ist gründlicher: kein besonderes sittliches Gebot oder Verbot gilt uneingeschränkt. Die Einheit der Sittlichkeit wird nicht durch inhaltlich bestimmte Regeln erreicht (mögen sie selbst so einleuchtend sein wie die Schonung des Menschenlebens) sondern durch ein alle inhaltlichen Regeln erst auf die Stufe der Sittlichkeit hebendes formales Prinzip, das des Handelns nach eigener Ueberzeugung, aus dem Bewußtsein der Pflicht. Als Pflicht aber kann in verschiedener Lage Entgegengesetztes erkannt werden. Indessen, wenn man dies auch zugibt, so folgt doch aus der Forderung des Handelns nach eigener Ueberzeugung, die sich an jeden richtet, zweifellos die Achtung vor der Ueberzeugung, das Verbot also, andere wider ihre echte Ueberzeugung zu nötigen. Das aber geschieht im Kriege überall und unbedingt, gegenüber der Bevölkerung eroberter Provinzen wie gegenüber unwilligen Soldaten des eigenen Heeres, während doch gleichzeitig die Hoheit der sittlichen Selbstbestimmung anerkannt, als freiwilliges Heldentum gepriesen wird. Es wird also im Kriege Sittlichkeit überall gefordert, und doch das Prinzip der Sittlichkeit, die freie Ueberzeugung, rücksichtslos verletzt.

Dieser Widersinn (in dem alle die besonderen ethischen Widersinnigkeiten des Krieges gipfeln) läßt sich nicht wegdenken. Aber er ist dem Kriege nicht ausschließlich eigen, findet sich vielmehr in allen Zwangsmaßregeln des Staates, ja in jeder Erziehung. Nur die Rücksichtslosigkeit und vollkommene Härte des Zwanges zeichnet den Krieg aus. Der echte Erzieher zwingt, um zu freiwilliger Unterwerfung unter das als recht Erkannte vorzubereiten, sein Zwang ist dazu bestimmt, sich möglichst bald überflüssig zu machen. Auch die Zwangsgesetze des Rechts-Staates wollen nur den rechtlichen Zustand herbeiführen, sie lassen der Freiheit den möglichst weiten Spielraum. Der Zwang ist hier — obwohl härter als in der Erziehung — doch immer beschränkt: notwendiges Uebel. Im Kriege ist der Zwang gegen den Gegner unbegrenzt; sogar der einzelne Soldat und Bürger des eigenen Staates untersteht einem erweiterten, wenn es not tut, unbegrenzten Zwange. Trotzdem ist auf seinen Willen, seine freie Tat weit entschiedener als im Frieden gerechnet. Die allgemeine Wehrpflicht, auf deren Grundlage der Krieg erst eine höhere Sittlichkeit gewinnt, stellt die engste Verbindung von Freiwilligkeit und Zwang dar, die es gibt. Aber in geringerer Härte findet sich, wie gezeigt, diese Verbindung überall, wo es sich um Durchsetzung der Sittlichkeit im Leben handelt. Das muß einen allgemeinen Grund haben, dessen Aufdeckung auch dem besonderen

Widersinn des Krieges seinen Platz anweisen wird. Dieser Grund liegt im Wesen der Einzel-Persönlichkeit. Die Sittlichkeit stellt ihre unbedingte Forderung an jede Person, sie nimmt keine Rücksicht auf deren Schwächen, auf ihr Gewordensein. Dafür verkündet die Ethik auch die absolute Würde der Person — das der Sittlichkeit fähige Wesen steht seinem Werte nach jenseits der immer nur begrenzten Werte einzelner Dinge und Erscheinungen. Aber diese selbe Person ist zugleich ein Stück der natürlichen Welt, sie ist nie sittlich, kann es immer nur werden. Der zeitliche Prozeß dieses Werdens ist der äußeren Förderung und Hemmung zugänglich. Ja noch mehr: nur im freien Prozeß ihres Werdens gewinnt die Person den Inhalt ihres Handelns, den sie als Pflicht erkennt und an dem sie sich betätigt. Die unbedingte Person ist also zugleich abhängig. Sie ist damit nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt des Handelns, des fremden wie des eigenen. Sie ist ferner zwar Träger des sittlichen Wertes, des freien pflichtgemäßen Entschlusses, aber den Inhalt dieser Pflicht schafft sie nicht, er wird ihr zuteil aus einem geschichtlich-sittlichen Zusammenhang, in den sie sich beim Erwachen ihres Selbstbewußtseins hineingestellt findet. Die zeitliche Begrenztheit und kausale Bedingtheit des Individuums steht im Widerstreit mit seinem absoluten Werte als Person[1]). Eng mit diesem zusammen hängt ein Widerstreit, der aus der Zeitlichkeit jeder sittlich geforderten Lebensgestaltung folgt: eine vollkommene Ordnung soll herbeigeführt werden im Vergänglichen, in dem Lebensprozeß, der jedes Geordnete wieder verwirrt und überwächst. Wenn man im Leben als solchem, in der Naturgrundlage des Sittlichen, einen Sinn sucht, so stößt man auf den gleichen Widersinn. Das Leben entfaltet sich, strengt sich an, verfällt dem Tode. Alle Kraft des Lebens ist der eigenen Erhaltung und Erhöhung zugewandt und führt doch notwendig zum Ende des Lebens. Ja man kann versuchen, den Widersinn noch elementarer zu fassen: im Zeitablauf selbst. Die Gegenwart, die wir halten wollen, entflieht, die Zukunft, für die wir arbeiten, ist noch nicht — und wenn sie erst Gegenwart ist, so ist sie auch schon gewesen.

Der Widersinn des Krieges steht nicht mehr allein. Seine philosophische Auflösung kann daher nur erhofft werden, wenn man vorher zu jenem allgemeinen Widersinn Stellung genommen hat, der in jeder sittlichen Lebensordnung sich kundgibt, im Leben selbst

---

1) Lourié: Staat und Krieg. Logos III, 344 verlegt sich die Einsicht in das Wesen des Staates dadurch, daß er die Person als etwas einfach Bestehendes ansieht, ihre Fragwürdigkeit nicht erkennt.

begründet ist, im Zeitablauf sich abstrakt ausdrückt. Verschärft ist dieser Widersinn im Kriege, sofern das, was überall sonst nur Grenze des Wollens ist, die Vernichtung, hier selbst als gewollt erscheint. Mit der Untersuchung des allgemeinen Widersinns ist daher das Problem des Krieges noch nicht gelöst. Es muß dann erst die besondere Bedeutung jener verschärften Form des Widersinns festgestellt werden.

II.

Es gibt eine Betrachtung des Lebens, die sogar die Frage nach dessen Sinn als sinnlos ablehnt. Manchem erscheint sie als allein berechtigt. Der Betrachtende stellt sich allem Lebendigen gegenüber und sieht dessen Bewegungen, Freuden und Leiden, wie er zerbröckelnde Felsen oder ziehende Wolken sieht. Aber der Betrachtende ist selbst ein Lebendiger, sein Betrachten bleibt ein Teil seines Lebens. Genauer: er sucht einem Teile seines Lebens einen Sinn zu geben, indem er ihn jener Betrachtung widmet. Wer also die Frage nach dem Sinn des Lebens ausschaltet, der läßt etwas fort, was doch in seinem Tun selbst enthalten ist. Fortlassen nun, oder, mit dem üblichen Kunstwort, »abstrahieren« ist zweifellos eines der wichtigsten Mittel des Erkennens. Aber die abstrakte Erkenntnis, wie groß auch immer ihr Nutzen sein mag, ist nie die ganze Erkenntnis. Die Frage nach dem Sinne des Lebens ablehnen, was man nur ja nicht verwechseln darf mit: jeden Sinn des Lebens verneinen, kann also nie eine endgültige Stellungnahme zum Leben bedeuten.

Sobald nach dem Sinn des Lebens gesucht wird, tritt der Gegensatz zwischen dem Erhaltungswillen und dem notwendigen Ende des Lebens als Widersinn hervor. Es sind gegenüber diesem Widersinn drei Stellungnahmen des Sinn-Suchenden denkbar. Entweder das Leben wird in sich selbst als wertvoll, ja als der einzige Wert angesehen — seine Vernichtung erscheint dann als wertwidrig an sich; oder, weil alles Leben zur Vernichtung führt, wird es als in sich widersinnig verworfen, der Sinn wird jenseits des Lebens gesucht; oder endlich, der Tod wird in den Sinn des Lebens aufgenommen, das Leben als ein Sinngebilde erfaßt, das den Widersinn des Endes enthält und überwindet.

Die erste Stellungnahme ist dem Menschen natürlich eigen. Der Lebendige fühlt sein Leben als Inhalt seines Willens, die Vernichtung schreckt ihn. Sobald er sich betrachtend über die Enge seiner Einzelheit erhebt, achtet er jedes Leben dem seinigen gleich. Er träumt nun, daß alle die mannigfachen Gestalten der Menschen,

Tiere, Pflanzen friedlich und reich nebeneinander gedeihen. Jenes Wunschbild des Jesaja, das mitten unter den Gesichten von Krieg und Zerstörung so tröstlich leuchtet, von den Wölfen, die bei den Lämmern wohnen, von dem Säugling, der seine Lust hat am Loch der Otter, wird der menschlichen Sehnsucht teuer bleiben. Aber der wache Blick auf das Leben zerstört diesen Traum. Kampf ums Dasein, Kampf um Lebensmehrung ist des Lebens Inhalt. Jenes schöne Gefühl friedlicher Einheit mit allem Lebendigen kann nur in seltenen Augenblicken der Entrücktheit, des Vergessens uns ungestört erfüllen. Aber wenn man auf die Hoffnung eines allgemein glückseligen, befriedeten Lebens verzichten muß, so braucht man darum doch die dieser Hoffnung zugrunde liegende Wertungsart nicht aufzugeben. Im Gegenteil, man kann versuchen, sie, die zunächst als naives Gefühl besteht, durch Reflexion zu begründen. Aller Wert und Sinn, so urteilt man dann, beruht auf dem Gefühle der Lust, der Befriedigung. Der natürliche Ablauf des Lebens, oder gar des Geschehens überhaupt, ist allem Werte gegenüber gleichgültig. Nichts anderes können wir versuchen, als dieser träge widerstehenden Masse im einzelnen so viel Raum als möglich für lustvolles Lebensgefühl abzugewinnen. Der Verzicht auf ein über den einzelnen fühlenden Lebewesen, ja über ihren einzelnen Gefühlen stehendes Ganze kennzeichnet diesen Standpunkt. Träger des Wertes ist nur das fühlende Einzelwesen, insbesondere der Mensch, auf den sich unter wenig schlüssigen Begründungen diese Ansicht gewöhnlich einschränkt. Alle menschlichen Vereinigungen sind nur Mittel für das Glück des einzelnen. Diese Meinung ist an einem entscheidenden Punkte nicht folgerichtig. Sie fordert nämlich, daß jeder Fühlende den Wert des Lustgefühls aller anderen als für sich bindend anerkennt. Dafür aber liegt gar kein Grund vor. Wenn es einen anderen Wert als die einzelne Lust nicht gibt, so ist jede Lust auch immer nur wertvoll für den sie Fühlenden, und auch für ihn nur so lange, als er sie, sei es in unmittelbarer Gegenwart, sei es in Erinnerung oder Erwartung, genießt. Die Einheit der Betrachtung bleibt dem betrachteten Leben und seinem Werte völlig äußerlich; auch der Eigenwert der Erkenntnis, den doch jeder Erkennende voraussetzt, läßt sich mit dieser Grundwertung nicht vereinigen. Den Wert auf das Lebensgefühl der Lust gründen wollen, heißt ihn leugnen; zumal jede Erfahrung dazu treibt, an einem Ueberwiegen der Lust über die Unlust zu verzweifeln. Aus der drohenden Sinnlosigkeit alles Arbeitens und Strebens scheint es nur einen Ausweg zu geben: der Wert muß ganz vom Leben gelöst, in einem reinen Jenseits gesucht werden.

Aus der Vergänglichkeit sehnt sich der Mensch nach Dauer, aus dem Kampfe des Lebens nach dem ruhigen Glücke des Idylls. Aber die Dauer als endlose Zeit behält die selbstzerstörende Natur der Zeit bei und offenbart sie in der Form der Langenweile; der Ruhezustand einer vollkommenen Kampflosigkeit widerspricht dem Wesen des Lebens. Will man einen unerschütterlichen, in sich ruhenden Wert, so muß man Zeit und Leben selbst von ihm fernhalten, die echte zeitlose Ewigkeit an Stelle der unendlichen Dauer, den leblosen Begriff an Stelle des befriedeten Lebens setzen. Das »Jenseits«, in das man vor dem Widersinn des Lebens flieht, kann daher für die reifere Vernunft kein jenseitiges Leben, sondern muß ein Uebergehen des Lebens in sein Gegenteil sein: in reines Sein, in die Stille der ruhenden Gottheit, in das selige Nirwana. Das zeitliche Leben nähert sich diesem zeitlosen Sinn um so mehr, je weniger es Leben und je abgewandter der Zeit es ist. Die Besonderheit des Einzelmenschen, als dem Leben verhaftet, ist wertwidrig. Aber die Gemeinschaft der Menschen wird darum nicht etwa wertvoll. Vielmehr in Einsamkeit, in Trennung von allen anderen, sucht jeder den abstrakten Kern seines Wesens, der allein dem reinen Sein entspricht, der wohl allen in gleicher Weise zukommt, aber nur wie ein übergeordneter Gattungsbegriff, nicht wie ein gemeinsamer Inhalt.

Indessen, in dieser reinen Abstraktheit läßt sich die Trennung von Sinn und Leben nicht festhalten, weil sonst jede Möglichkeit, vom Leben aus den Sinn zu erreichen, verloren ginge. Sobald aber im Leben Wege zum lebens-jenseitigen Sinn gesucht werden, muß dieser sich in eine Mannigfaltigkeit von Werten zerlegen. Die Bedeutung der lebendigen Tätigkeit liegt dann in der Teilhabe an den einzelnen zeitlosen Werten, wie am leichtesten an der Arbeit des Erkennens deutlich zu machen ist. Ich erreiche mein Erkennen durch zeitlich verlaufende Arbeit, aber die Ergebnisse meines Erkennens, die ihm Sinn geben, sind zeitlos geltende Sätze. Auch hier bleibt zunächst noch aller Anteil des Lebens und der Zeit eine auszuscheidende Verunreinigung, ein »Erdenrest, zu tragen peinlich«. Aber in dieser Getrenntheit sind die einzelnen Werte (Schönheit, Wahrheit, oder worum sonst es sich handeln mag) immer unwirklich, sie lassen sich verwirklichen nur in einem Gewande von Wirklichkeit. Diese Verbindung von Wert und Stoff, das W e r k, erscheint nun als Sinn des Lebens. Die Werke bleiben, auch wenn die Meister sterben, in ihnen ist der Wert, den jene erreichten, aufbewahrt. Aber diese Dauer selbst ist endlich, wir gewinnen An-

schluß an das Leben nur auf Kosten der zeitlosen Ruhe — der Widersinn der Zeit meldet sich von neuem. Die Welt der Werke zeigt deutlich das Recht der Abwendung vom Leben und die Grenze dieses Rechtes: das Leben gewinnt Sinn nur durch Teilhabe an Werten von unlebendiger, überlebendiger Geltung, aber dieser Sinn bleibt ein Sinn des Lebens.

Galileï sagt einmal: wer die Vergänglichkeit verleumdet, verdiente in eine Bildsäule verwandelt zu werden [1]). Der Begründer der modernen Physik wertet also den Fluß des Lebens trotz, ja wegen der Vernichtung, die er mit sich führt. Soll eine solche Wertung möglich sein, so kann der Wert nicht in irgendwelchen Zuständen der Lust, des Ruhens liegen — ja überhaupt nicht in Zuständen, sondern nur im Werden, in der Entwicklung selbst. So scheint die erste Stellungnahme mit einer einzigen Veränderung wiederzukehren: das Leben wird dem Werte gleich gesetzt, aber nicht als Zustand der Befriedigung, sondern als Werden. Aber damit ist nur ein — zweifellos in allen Menschen der Neuzeit mächtiges — Empfinden ausgesprochen, keineswegs ein Problem gelöst. Entwicklung kann nicht als bloßes Werden, als beliebige Aenderung verstanden werden, wenn sie Träger des Sinns sein soll. Vielmehr muß sich dann in ihr eine bestimmte wertvolle Geschehensrichtung zeigen. Das Leben aber hat, darin besteht ja sein »Widersinn«, immer eine doppelte Richtung: es ist Entstehen und Vergehen, Erhaltung des einen auf Kosten des anderen, Entfaltung und Zerstörung der Formen. Es muß daher, soll diese Stellungnahme zu Recht bestehen, angenommen werden, daß schließlich die Entfaltung, die Erhöhung der Formen überwiegt. Aber woran erkennt man die Erhöhung, die wertvolle Richtung? Das zeitlich Spätere an sich als wertvoller anzusehen, ist ein grundloses Vorurteil, ebenso grundlos wie das entgegengesetzte, daß die Welt immer schlechter wird. Das Vorurteil des Fortschritts liegt der Gegenwart näher, ist aber darum durchaus nicht begründeter als das — wenn man alle Zeiten und Völker berücksichtigt — weiter verbreitete Vorurteil des Rückganges. Um eine Geschehensrichtung als wertvolle Entwicklung auszuzeichnen, bedarf man der Wertmaßstäbe, die außerhalb der Entwicklung stehen, die zeitlos gelten. Darin liegt schon ein Moment des Rechts, das der zweiten Stellungnahme, der Jenseitigkeit der Werte, zuerkannt werden muß. Hinzu tritt, daß Wertung der Entwicklung doch nicht heißen kann: Entwertung jedes

1) „J detrattori della corruttibilità meriterebber d'esser cangiati in statue" Dialogo intorno ai duo massimi sistemi del mondo. Florenz 1632. S. 51.

Entwicklungsabschnittes zugunsten des Endes der Entwicklung. Denn dieses Ende könnte nur ein zeitlicher Zustand sein, müßte also den Widersinn des zeitlichen Zustandes enthalten. Vielmehr muß jeder Abschnitt der Entwicklung zugleich an den Werten teilhaben, die er durch seine Arbeit verwirklicht. Er besitzt die Werte aber besonders in der Form der Werke — so versteht man die Wahrheit, die in dieser letzten, nicht mehr reinen Form der Jenseitigkeitswertung enthalten ist.

Zeichnet man eine Richtung des Werdens als Entwicklung durch Werte aus, die an sich zeitlos, also außerhalb der Entwicklung gelten, so bricht man zugleich mit der Auffassung der Entwicklung als einer »natürlichen«, sofern darunter ein Vorgang verstanden wird, der sich ohne Mitwirkung des Geistes vollzieht. Entwicklung wird Tat. Zugleich gewinnt man erst so die rechte Einsicht in das Verhältnis von Macht und Wert. Die unbedingte Wertung des befriedeten Lebensgefühles kann das Machtstreben nur als Mittel gutheißen, d. h. aber nur insoweit, als es der Sicherung des Lebensgenusses dient. Wer das Leben entwertet, verwirft alles Machtstreben, oder erkennt der Macht höchstens die Bedeutung einer Schutzwehr, eines notwendigen Uebels zu. Selbst wenn die Verjenseitigung der Werte die ermäßigte Form der Werkwertung annimmt, kann sie die Macht nur mittelbar anerkennen, soweit sie die Schöpfer der Werke oder die Werke selbst schützt und erhält. Soll aber der Wert im Leben selbst verwirklicht werden, so bedarf er der Macht. Nicht etwa die Macht an sich wird wertvoll — aber sie allein setzt den Wert im Leben durch. Darum gewinnt das Machtstreben eines jeden soweit Recht, als er Werte verkörpert.

Gerade aber, soweit jeder einzelne Werte durch seine Tat verwirklicht, soweit er ein Stück Entwicklung darstellt, steht er nicht allein. Die Abhängigkeit und Hinfälligkeit des Individuums gewinnt nun eine positive Bedeutung. Das Lebensgefühl ist ganz persönlich; wer in ihm das Wertvolle sieht, wird nur Individualwerte kennen. Darum scheitert diese Wertung an Zeit und Tod. Indessen auch über das Getriebe des Lebens sich erheben, kann jeder einzelne nur für sich und durch sich selbst. Erst wer Werte im Leben durchsetzen will, weiß, daß er immer die Arbeit anderer fortsetzt und sich der Arbeit anderer einfügt. Die Unselbständigkeit des einzelnen, die vorher nur eine Schranke des Sinnes zu sein schien, wird jetzt sinnvoll. Vielleicht erkennt man die Einseitigkeit der anderen Stellungnahmen gerade daran am besten, daß sie das Individuum absolut setzen müssen, und daß diese Absolutheit dem wirklichen Dasein der Einzelpersön-

lichkeit widerspricht. Die Gemeinschaften gewinnen als machtvolle Träger der Wertdurchsetzung ihre überpersönliche Bedeutung. Die phantastische Vorstellung eines von dem Bewußtsein des einzelnen unterschiedenen Gemeinschaftsbewußtseins kann man dabei völlig entbehren. Daß sich die Gefühlseinheit der Gemeinschaft nur in den Gefühlsbeziehungen des einzelnen und in der Aehnlichkeit ihrer Gefühls-Reaktionen spiegelt, sagt gar nichts gegen die eigentümliche, jeden einzelnen völlig überragende Bedeutung der Gemeinschaft.

Unter allen Formen der Gemeinschaft ist keine der Gefühlswertung wie der Lebensabkehr unverständlicher als der Staat, die Machtgemeinschaft. Sobald aber Wertverwirklichung im Leben als Wertgegenstand erkannt wird, kann wie die Macht des einzelnen so die der Gemeinschaft — damit der Staat — in ihrer Bedeutung verstanden werden.

III.

Der Widersinn des Lebens ist als notwendiger Bestandteil einer im Leben, in der Zeit zu vollziehenden Wertverwirklichung anerkannt. Damit ist der Grund gelegt, auch den verschärften Widersinn des Krieges zu verstehen. Verschärft ist der Widersinn deshalb, weil Vernichtung und Unterjochung der Person hier gewollt werden muß. Im Kriege soll eigenes und fremdes Leben rücksichtslos geopfert werden, soweit der Kriegszweck es verlangt. An jeden ergeht die Forderung, sich ganz und willig dem Kriegszwecke zu unterwerfen. In diesem, durchaus als sittlich sich gebenden Imperativ ist aber enthalten, daß bei der Einwirkung auf andere gar nicht auf ihren Willen, nur auf ihr Verhältnis zum Kriegszwecke gesehen werden darf. Jeder soll frei wollen, jeder soll es sich gefallen lassen, als Werkzeug behandelt zu werden. Zutage tritt hier der in der endlichen Person als solcher liegende Widersinn: ein endliches, d. h. seinem ganzen Lebensgehalte nach abhängiges Wesen ist zugleich Täter seiner Handlungen, d. h. es fühlt sich und wird beansprucht als unbedingter, unabhängiger Anfang. Im Zeitlichen setzt sich etwas Ueberzeitliches durch, dem Zeitlichen seine Würde verleihend, aber hineingezogen in den Fluß der Zeit, der nun erst recht, gemessen an dem Anspruch des Ewigen, widersinnig erscheint. Während sonst hier die Grenze der Selbständigkeit, der Autonomie liegt, nimmt im Kriege fast wie im Selbstmord der autonome Wille seine eigene Vernichtung in sich selbst hinein. Der voll bewußte Selbstmord ist die höchste und paradoxeste Tat des (mit oder ohne eigene Schuld) wertentblößten, leeren Willens; die Aufopferung

seiner selbst und anderer im Kriege gehört dem durch Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft erfüllten Willen an, der nun diese Gemeinschaft über jede Einzelheit einer (gleichviel welcher) Person hinaushebt.

Die Gemeinschaft, die dieses Opfer fordert, kann nur kämpfende, Macht wollende Gemeinschaft sein. Gemeinschaft des Machtwillens aber heißt Staat. Es ist Wesensbestimmung des Staates, daß er Macht ist und keine Macht über sich anerkennt. Der nicht souveräne Staat ist nicht im vollen Sinne des Wortes Staat. Wertvoll ist ein Staat, sofern er eine innere Lebenseinheit seiner Bürger schützt und erhält. Die Idee des wertvollsten Staats ist die gemeinsame Ordnung eines in allen Strebungen und Lebensformen durch den höchsten Wertwillen geeinten Volkes. Aber dieser Wert des Staates ist nicht zu verwechseln mit seinem Wesen: auch der wertwidrigste Despotismus bleibt Staat, solange er Machtgemeinschaft ist. Der Staat muß kämpfen, sobald die ihm als Lebensbedingung nötige Herrschaft angefochten wird. Bei dem beschränkten Raum der bewohnbaren Erde ist die Herrschaft des Staates stets Herrschaft über ein begrenztes Gebiet, der Staat ist Gebietskörperschaft. Gerade deshalb ist die Idee des wertvollsten Staates nicht voll erreichbar: der Inbegriff der Bewohner eines Stückes Erde fällt nie genau zusammen mit dem Inbegriff innerlich geeinigter Menschen. Das Gebiet ist als Grundlage der Macht meist auch Gegenstand des Kampfes, zumal wenn man zu dem unmittelbaren Staatsgebiet das mittelbare Einflußgebiet hinzufügt.

Wer den Staat nur vom einzelnen aus sieht, der muß die Macht und Ausdehnung, den Einfluß des Staates nach außen, für im letzten Sinne gleichgültig halten. Denn für das Gedeihen des einzelnen ist zwar eine gute staatliche Ordnung wichtig, nicht aber die Abgrenzung der nebeneinander stehenden Ordnungen. Unter diesen Voraussetzungen erscheint der Krieg als schlechthin unvernünftig. Angemessen wäre es vielmehr, irgend eine Einteilung der Erde unter die Staaten, am bequemsten die zur Zeit des Durchbrechens dieser Einsicht vorhandene, für dauernd zu erklären. Ganz anders, sobald man den Staat als lebengewordene Ordnung erkennt, die ihrerseits erst dem Einzelnen das feste Rückgrat der Persönlichkeit verleiht. Dann gewinnt der Staat Eigenwert, nimmt aber zugleich als Lebensordnung am Schicksal des Lebens teil. Anhänger der Friedensbewegung wehren sich entschieden dagegen, daß man »Frieden« in ihrem »pazifistischen« Sinne, d. h. dauernde Ordnung der Staatengemeinschaft, verwechselt mit »Frieden im biologischen Sinne«, dem

Gegensatze des Lebenskampfes, der Ruhe des Friedhofs [1]). Der Unterschied ist zuzugeben. Aber der »Lebenskampf« wäre durch eine dauernde Staatenordnung vom Gebiete des zwischenstaatlichen Lebens ausgeschlossen; die größte Kraft des einen, die elendeste Schwäche des anderen Staatsvolkes würde nichts an der Verteilung der Erde ändern. Den überschüssigen Bürgern des kräftigen Volkes bliebe nur Auswanderung in fremdes Staatsgebiet übrig, woraus zuletzt Wechsel ihrer Staatsangehörigkeit folgen müßte. Die Staatsordnung würde aus dem Gebiete des Lebendigen hinausgesetzt sein, sie wäre nicht mehr das wachsende Knochengerüst eines sich entwickelnden Körpers, sondern ein starres künstliches Gebilde. Entgehen könnte man diesem ewigen »status quo« nur durch eine überstaatliche Macht, die ausspräche, daß dieses Gebiet diesem Staate nach den gegenwärtigen Verhältnissen nicht mehr zukomme. Das aber hieße Unterordnung der Staaten unter ein die ganze bewohnbare Erde umfassendes Reich, in dem sie alle nur Provinzen wären. Ein solches Weltreich wäre aber nur dann als lebendiges Ganzes denkbar, wenn die besondere Zusammengehörigkeit des Staatsvolkes als unwesentlich erschiene gegenüber der Einheit der Menschheit. Nur dann wäre die völkerrechtliche Einheit aller Staaten ähnlich jenen Bundesstaaten, die man oft als Vorspiele der Welt-Staats-Ordnung anführt, dem Deutschen Reiche, den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika, der Schweiz. Wie stark hier der Heimatssinn sein mag, wie wichtig in kultureller Beziehung die beschränkte innere Selbständigkeit der Staaten — jeder Bürger ist doch vor allem Deutscher, Schweizer, Nord-Amerikaner, nicht Mecklenburg-Strelitzer, Thurgauer, Bürger von Wisconsin. Darum kann die Begrenzung der Einzel-Staaten als eine historisch wertvolle Erinnerung erhalten, der Aenderung möglichst entzogen werden. Die Notwendigkeit des Krieges wird also nur der voll begreifen, der die veränderlichen Machtverhältnisse als Bestandteil der Kulturentwickelung erkennt, damit ein unaufhebbar irrationales Moment in aller Wertverwirklichung zugibt. Fichte konnte dies, den Grundlagen seines Systems gemäß, nicht tun, daraus erklärt sich eine Lücke in seiner berühmten Lehre vom Begriff des wahrhaften Krieges [2]). Er kennt nur den unsittlichen dynastischen Eroberungskrieg und den wahren Krieg, den ein Volk zur Verteidigung seiner Freiheit führt. Seinem Staats-Ideale, dem geschlossenen Handelsstaat, entsprechend, versteht er nicht, daß Völker (keineswegs nur Dynastien) auch kämpfen, um sich den ihrer Bedeutung

1) Vergl. Fried a. a. O. S. 22.
2) Sämtliche Werke 4., 401—430.

entsprechenden Raum und Einfluß auf der Erde zu wahren oder zu erringen. Ein Krieg um Freiheit d. h. um Dasein des Volkes darf nur mit dem Dasein enden; ein Kampf um die Macht kann enden, wenn sich im Kriege bestimmte Machtverhältnisse als wirklich durchgesetzt haben. Ehre und Macht des Staates hängen eng zusammen. Die Ehre eines Staates fordert von ihm, übernommene Verpflichtungen mit seiner Macht zu schützen, aber auch eigene Schwächung nicht zuzulassen, ehe er die Macht dagegen eingesetzt hat.

Hier werden vielen sittliche Bedenken aufsteigen. Machtwillen, Kampf um die Macht wird oft als Gegensatz aller Sittlichkeit dargestellt; wenn Kampf überhaupt als sittlich zugelassen wird, dann höchstens, sofern er ein Kampf ums Recht ist. Aber das Recht und die Macht stehen einander nicht so äußerlich gegenüber — oder besser: wenn abstraktes Recht und brutale Macht einander gegenüberstehen, so ist das ein Zeichen eines Verhältnisses, wie es nicht sein soll. Geändert kann ein solcher Zustand nur dadurch werden, daß das Recht sich die ihm gebührende Macht erobert. Für den einzelnen ist die »ihm gebührende Macht« gleichzusetzen dem Platze im Leben des ihn umfassenden Ganzen, den er am besten auszufüllen vermag. Wenn jemand einen ihm nicht gebührenden Platz und Einfluß erlangt, entsteht notwendig Unsittlichkeit: meist wird der fälschlich Erhobene die wahrhaft Berechtigten mit gemeinem Haß (den er sich vielleicht durch Scheinmotive verschleiert) verfolgen; aber selbst, wenn der zu Unrecht Besitzende aus natürlicher Gutartigkeit das nicht tut, hindert er doch, durch sein bloßes Dasein, daß im Ganzen das Beste geschieht. Der fälschlich zur Ohnmacht Verurteilte kann sich wohl durch stolze Resignation vor persönlicher Gemeinheit bewahren, aber die Verkümmerung der eigenen Kräfte, die wirksam werden müssen, um sich voll zu entfalten, kann er nicht hindern. Carlyle spricht eine tiefe Wahrheit aus, wenn er Mirabeau mit seinen vielen sittlichen Mängeln deshalb über alle seine Zeitgenossen hinaushebt, weil er eine Wirklichkeit war und kein Schein.

Eingeschränkt wird das Machtstreben des einzelnen, auch soweit es hiernach innerlich berechtigt ist, dadurch, daß das Bestehen des Ganzen unbedingt seinem eigenen Leben übergeordnet ist. Diese Grenze fällt beim Staat fort. Darum ist seine innere Kraft seinem Rechte gleich. Dieser Satz erschreckt nur deshalb, weil man die Kraft eines Staates als etwas Aeußerliches nimmt. Aber diese Kraft setzt sich in Wahrheit zusammen aus der Güte und Festigkeit der Staatsordnung, aus der Willenseinheit der Bürger, ihren persönlichen Eigenschaften und ihrer Zahl. Keines dieser Momente ist den An-

sprüchen auf Raum und Geltung gegenüber äußerlich. Denn daß auch die Zahl bei der Verteilung der Erde unter die Völker berücksichtigt werden soll, wird ohne weiteres als billig erscheinen. Viele widerliche Lügen würden verschwinden, wenn die Menschen reif wären, diesen tiefen Zusammenhang von Macht und Recht zu verstehen. Dem einfachen Gefühl leuchtet dieser Zusammenhang eher ein als der notwendig trennenden Reflexion. Diese wird erst befriedigt sein, wenn der Widersinn des staatlichen Machtkampfes aufgelöst ist durch seine Einordnung in ein System der Ueberwindungen des allgemeinen Widersinnes alles Lebens überhaupt. Das soll jetzt noch versucht werden, so weit es ohne eine vollständige Lebensphilosophie möglich ist.

Jeder Widerstreit weist hin auf eine Zweiheit oder Mehrheit von Kräften, jeder Widersinn auf einen Widerstreit zwischen Richtungen des Wertens oder zwischen Wert und Sein. Der Widersinn des Lebens stellt sich zunächst dar als Gleichgültigkeit des Zeitablaufs, d. h. eines Seinsverlaufs gegen alle Werte, er offenbart sich aber dann als Gegensatz zweier Richtungen im Werten selbst. Auf der einen Seite erscheint aller Wert als absolut, als über die Zeitlichkeit hinausgehoben, auf der andern erscheint nur dann ein Wert als mehr denn bloßer Schatten, wenn er in der Zeitlichkeit sich durchsetzt. Sogar die Religion der Weltentsagung mußte nach Weltbeherrschung streben. Wenn aber das Sein vom Werte beherrscht werden soll, muß sich der Wert selbst eine Rüstung von Seiendem anlegen; denn im Seienden kann nur Seiendes wirken.

Diese Gegensätzlichkeit läßt sich an der Sittlichkeit ganz allgemein klar machen. Die Reinheit des guten Willens, die Uebereinstimmung von Wollen und sittlicher Einsicht, ist unabhängig von allen Fähigkeiten; ein völlig Gelähmter, ein geistig Geschwächter kann guten Willens sein. Alle sittliche Wertung des Menschen beruht auf diesem Satze. Geht man von ihm aus, so haben die Anlagen des Menschen, selbst seine natürliche Gutartigkeit, keinen sittlichen Wert, nur einen »Preis«. Aber der sittliche Wille will das Rechte durchsetzen; er kann das nur, sofern er die Fähigkeiten zur Tat in sich ausbildet oder sich mit ihnen verbindet. Jetzt erscheinen diese Fähigkeiten in anderem Lichte, man erkennt, daß sie dem Willen nicht fremd, daß er vielmehr imstande ist, sie auszubilden, oder im Notfall, sich Ziele zu stecken, die mit diesen Fähigkeiten erreichbar sind. Die Sittlichkeit des Gelähmten muß die Lähmung in den Willen aufnehmen, die Sittlichkeit des geistig Schwachen kann nur in der willigen Unterordnung bestehen. Der Mensch ist ein sittliches W e s e n nur, sofern

seine Entschlüsse und seine Fähigkeiten einander zur Einheit durchdringen. Die Güte des Willens bleibt als abstrakter Wertmaßstab unangetastet, aber diese »Entschlußwertung« reißt die einzelne Tat aus dem Zusammenhange des Lebens heraus. Beansprucht sie, im Leben äußerlich zu gelten, so führt das zur Hochschätzung jener »guten Vorsätze«, die ein bekanntes Sprichwort mit der Hölle in enge Verbindung bringt. Fehlt sie aber, so tritt eine äußerliche Erfolgsanbetung ein, die aller Sittlichkeit zuwiderläuft. Praktisch wird die Entschlußwertung wirksam in der Forderung, daß in diesem Augenblick — mag vorangegangen sein, was da wolle, — mit dem sittlichen Handeln zu beginnen ist. Damit wird der Augenblick aus dem Zeitablauf, sein Inhalt aus dem Wirkungszusammenhang herausgehoben. Ganz anders verhält sich die Wertung des Wesens zur Zeit: sie erhebt sich über den Zeitablauf, nicht indem sie sich ihm entzieht, sondern indem sie ihn als Ganzes erfaßt, ihn als Einheit zusammen nimmt. Man hat sich seit langem bemüht, beide Wertungsweisen zu einer höheren zu vereinigen, das Wesen des Menschen in die Zeitlosigkeit zu erheben und den Entschluß als diesem zeitlosen Kerne entspringend anzusehen [1]). Aber man führt damit eine zeitlose Wesenheit als wirkend in die Zeit ein und verwickelt sich in Widersprüche. Die Vereinigung muß ganz jenseits der endlichen Sphäre liegen, sie ist in religionsphilosophischen Gedanken zu suchen, die hier nicht ausgeführt werden können.

Anders wird das, wenn man nicht mehr die reinen und allgemeinen Gegensätze sittlicher Wertung betrachtet, sondern die Lebensgestaltungen, in denen sie sich durchsetzen. Es handelt sich dabei nie um eine Durchsetzung der einen Wertungsweise unter Ausschluß der anderen, nur um entschiedene Vorherrschaft. Daher ist im Bereiche der konkreten Gestaltung ein Ausgleich möglich, der aber nie vollständig und nie spannungslos sein kann, sondern stets den Konflikt gebunden in sich trägt und damit auf eine überzeitliche Lösung hinweist.

Die Vergänglichkeit, der Widersinn des Todes, kann überwunden werden, indem entweder der Augenblick aus der Zeitreihe herausgehoben, absolut gewertet, oder die Zeitreihe als Ganzes geordnet, in ihr das Ende bekämpft wird. Dieser Gegensatz tritt nicht nur im

1) Mindestens einer der Gedanken, die in Kants, Schellings, Schopenhauers Lehren vom intelligiblen Charakter mit einander verschlungen sind, wird man so verstehen können. Auch steckt das gleiche Motiv schon in dem Mythus in Platons Politeia, nach dem ein Entschluß der Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Körper ihr irdisches Schicksal bestimmt.

sittlich gerichteten, sondern in jedem durch Denken geleiteten Handeln hervor, als eines der Zeichen dafür, daß das reflektierte Handeln das weitere Gebiet darstellt, innerhalb dessen Sittlichkeit sich entfaltet. Der Dauerwille ist hier Wille zur Lebenserhaltung, zur Gesundheit, ihm steht entgegen die Sucht nach dem Rausche des Genusses, in dem die Dauer zugunsten des Augenblicks hingegeben wird. Aber die innere Leerheit einer solchen Lebensansicht erweist sich sofort: der Genuß wird durch Reflexion zerstört und mit dem Grauen vor dem Ende angesteckt, die Sorge um die Gesundheit zehrt das Leben in einer ängstlichen Selbstbeobachtung auf. Eine höhere Einheit beider gibt es nicht, nur mehr oder minder schlaue Kompromisse zwischen Genußtrieb und dem Wunsche, sein Leben zu verlängern. Es ist im Gegensatze dazu ein Zeichen erfüllter, sittlicher Sphäre, daß in ihr ein Ausgleich — obzwar immer nur ein werdender, nie ein vollkommener — möglich ist. In der konkreten sittlichen Gestaltung des persönlichen Lebens entspricht der Ueberwindung des Widersinns durch den Augenblick die rücksichtslose Hingabe an das eben jetzt Geforderte, die rasche Tat, der Ueberwindung durch den Dauerwillen die voraussehende Ordnung des ganzen Lebens im Dienste der sittlichen Aufgaben, die zähe Arbeit. Beides vereinigt sich, wo das geordnete Ganze eines sittlichen Lebens einem höheren Werte geopfert, oder wo für die dauernde Ordnung das eigene Leben hingegeben wird. Es zeigt sich auch in diesen Formeln, daß erfülltes sittliches Leben nur in der Gemeinschaft möglich ist. In ihr wird es erlebbar durch die beiden ästhetischen Gestaltungen des Gemeinschaftslebens: die Augenblicksform ist das Fest, die Dauerform ist das Werk, das nun als Teil des Lebens, nicht mehr als dessen Jenseits erscheint. Diese Formen vereinigen sich, wenn das Werk dem Feste dient, oder wenn das Fest sich in einem Werke der Nachwelt mitteilt. Der Staat als ordnende Gewalt scheint nun ganz der Dauerform anzugehören. Das Gesetz sorgt vor, normiert möglichst die denkbaren Fälle der Zukunft. Auch die Gesetzesänderung ist nur in bestimmten verfassungsmäßigen Formen möglich. Die Verfassung endlich gilt als ewig — besonders da, wo sie ungeschrieben, durch religiöse Ueberlieferung geheiligt ist. Gerade dort aber zeigt sich die Gefahr, daß die lebendige Ordnung zur toten Formel austrocknet, wenn das einst kraftvolle Herrschergeschlecht, der einst willensstarke, begabte Adel in schwachen Nachkommen entartet, wenn die einst dem Leben angepaßte Verfassung ein leeres Scheinwesen wird. Um diesem Schicksal zu entgehen, enthält die Verfassung auch Bestimmungen über ihre eigene Aende-

rung. Wichtiger noch ist, daß in den Verfassungen gerade der kräftigsten Staaten mehrere Gewalten unbedingte Rechte haben. Denn dadurch wird jede auf den Kampf und die Anpassung an das Leben gestellt. Aehnlich wirkt in allen gewählten Versammlungen die Mehrheit der Parteien. Den Schematikern des Begriffs ist jede Teilung der Souveränität im Staate verdächtig, sie möchten sie leugnen oder beseitigen. In Wahrheit weist sie darauf hin, daß die Einheit des Staates nur als lebendige Sinn und Recht hat. Im Innenleben des Staates überwiegt die Dauerform, aber so, daß sie sich in jedem Augenblicke neu herstellt. Nach außen dagegen ist der Staat gerüstet, weil stets die Notwendigkeit an ihn herantreten kann, zu beweisen, ob ihm die auf festen Willen gegründete Macht noch zukommt, die sein Bestehen rechtfertigt. Der Krieg, das letzte Mittel der äußeren Politik, ist die Augenblicksform des Staatslebens. Der Staat, in dem sonst alles auf Dauer berechnet ist, setzt jetzt sich selbst und seine Bürger aufs Spiel. Gegenüber dem Untergang zeigt er sich in seiner vollen Kraft und Majestät. Aber die Dauerform des Staates hört nicht auf zu bestehen — im Gegenteil auch sie muß jetzt ihre Stärke bewähren, gerade wo jede ihrer Einrichtungen dem einen augenblicklichen Zwecke sich unterzuordnen, im Notfall sich zu opfern hat. Je höher ein Gebiet sittlichen Lebens steht, um so mehr enthält die eine Ausgleichsform des Widersinnes auch die andere in sich. Denn der Krieg ist nicht allein — wie er vom einzelnen her gesehen erscheint — verschärfter Widersinn, er ist vom Staate her gesehen, Ausgleichsform des Widersinns: der Staat wagt sein Dasein, begibt sich in die Gefahr des Endes, um sein Recht auf Dauer zu sichern.

Man hat den Verteidigern des Krieges vorgeworfen, daß sie zu viel beweisen. Wäre der Krieg zur Stärkung der Menschennatur nötig, müßten im Frieden Selbstsucht und Genußsucht wuchern, dann sollte der Krieg der normale, wünschenswerte Zustand sein. Wenn man aber im Krieg, wie hier geschehen, die Aufnahme der Endlichkeit in das Leben des Staates sieht, so unterliegt man diesem Vorwurfe nicht. Denn nicht, daß der Staat sich häufig dieser Gefahr aussetzt, nur, daß er stets mit ihr rechnet, ist gefordert. Unter den beiden Lösungsarten des Widersinns ist allgemein die Dauerform die normale, bestimmt im ganzen des Zeitablaufs vorzuherrschen, die Augenblicksform die Ausnahme, bestimmt, den traurigen Zufall des Todes durch den Ernst der höchsten Hingabe zu überwinden. Die Einheit der beiden Lösungsformen tritt hier deutlich hervor: im Frieden zwischen Staaten lauert der Krieg, er ist das letzte Mittel, das bei Verhandlungen nie genannt, an das aber stets gedacht wird.

Alles, was dem Staate dauernde Ordnung sichert — Finanzen, Volkswirtschaft, geistige Einheit, Erziehung, Rechtspflege — dient zugleich der Vorbereitung des Krieges. Der Krieg umgekehrt will, sofern er ein Staatskrieg, kein Krieg eines Räuberstammes ist, nicht sich selbst, sondern den Frieden. Wohl opfert er alle Güter des Volkes dem Siege, aber er hebt ihren Wert nicht auf, vielmehr soll die Ordnung und die Kultur auch unter den Waffen fortbestehen, soweit irgend möglich. Sokrates hat während des peloponnesischen Krieges durch seine Gespräche die Philosophie erst wahrhaft begründet, Lessing hat während des siebenjährigen dem deutschen Schrifttum Selbständigkeit erobert — solche Tatsachen stellen unmittelbar dar, daß die Ueberwindung des Todes das höchste Leben erzeugt.

Auch die Idee der Menschheit ist im Kriege keineswegs entwertet. Vielmehr: jedes der kämpfenden Staatsvölker will die eigene Bedeutung für die Menschheit durch den Krieg steigern. Die Mühe, die darauf verwendet wird, das öffentliche Urteil zu gewinnen, läßt sich so verstehen. Die Meinung der Kulturmenschheit wird umworben; wo sie schlecht unterrichtet ist, soll an die besser zu unterrichtende appelliert werden. Noch die Lügen, mit denen man die eigene Sache heben will, zeigen, daß ein übernationales sittliches Urteil innerlich anerkannt wird.

Mit alledem wird weder von den Schrecknissen noch von dem Widersinn des Krieges irgend etwas gemildert. Sich durch den Rausch des Kampfes über alles Furchtbare hinwegzutäuschen, ziemt jedenfalls dem Denker nicht. Ebensowenig darf er die Augen schließen vor dem, was ist. Nicht irgendwie abgeschwächt soll die Tragik des Kampfes werden, vielmehr in ihrer ganzen Größe anerkannt — das gerade ist der Sinn im Widersinn des Krieges [1]). Die Erkenntnis, daß nicht in der Abwendung vom Leben sondern in dessen Erhöhung die Aufgabe liegt, geht hindurch durch ein entschlossenes Trotzdem.

---

1) Vgl. Hegels Rechtfertigung des Krieges. (Philosophie des Rechts. Werke 8, 418.)

Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie.

(Eine Jenaische Rosen-Vorlesung.)

Von

Bruno Bauch.

Ein modernes Problem in der antiken Philosophie — das muß auf den ersten, oberflächlichen Blick als Paradoxie, ja als Widerspruch erscheinen. Ganz anders muß es sich uns bei näherem Eingehen darstellen. Unter historischem Gesichtspunkte enthüllt sich darin die unverwüstliche Vitalität des antiken Denkens, die Tatsache, daß das Wertvolle der Antike auch in der Moderne lebendig ist. In diesem historischen Gesichtspunkte kündigt sich aber auch weiter der systematische an, daß die Weisheit ebenso unsterblich, wie die Wahrheit ewig ist. Echte Probleme sind ewige Aufgaben; sie sind der Menschheit für alle Zeiten gewiesen und müssen ihr gewiesen bleiben, so wahr die Menschheit eben auf den Namen der Menschheit Anspruch machen will und Anspruch machen darf. In der Bearbeitung der Probleme laufen der Menschheit freilich auch ihre Menschlichkeiten unter. Und das so sehr, daß die Menschlichkeiten der Antike keineswegs der Moderne erspart geblieben sind. Es darf uns darum nicht wundernehmen, daß wir in der menschlichen Bearbeitung der Probleme nicht bloß ewige Wahrheit und unsterbliche Weisheit sich enthüllen sehen, sondern daß auch des »Menschlichen, Allzumenschlichen« unausrottbare Torheit in der Antike, wie in der Moderne sich findet: Wahrheit ist ewig, Weisheit unsterblich und die Torheit unausrottbar. So begreift es sich, daß moderne Probleme in der Antike auftauchen, hier nicht bloß entdeckt, sondern auch in Angriff und Bearbeitung genommen werden, und daß hier wie dort Größe und Grenzen der Menschheit sich auftun.

Unter diesen Gesichtspunkten möchte ich wenigstens heranführen an ein Problem, das eines der Grundprobleme der modernen

Philosophie ist. Ja, einer Reihe moderner Denker, und nicht den geringsten, gilt es als das eigentliche philosophische Grundproblem. Sein Entdecker aber ist Platon. Ich meine das Problem der Erkenntnis- oder Wissenschafts-Lehre. In so elementarer Weise es bei Platon auftreten mag, in so grundlegender Weise wird es doch gestellt. Gerade darum ist die elementare Form der Problemstellung ebenso geeignet, an das Problem heranzuführen, wie die grundlegende Art der Problembehandlung geeignet ist, den durchgängigen Zusammenhang zu illustrieren, der die Geschichte der Wissenschaft als einer der ewigen, keinen Stillstand duldenden, sondern stetiges Weiterarbeiten fordernden Kulturaufgaben der Menschheit beherrscht. Die innige Verbindung, die zwischen der modernen wissenschaftlichen Kultur und deren historischen Bedingungen in der Antike besteht, wird so unmittelbar deutlich. Daß die tiefsten Bedingungen unserer ganzen abendländischen Kultur im Griechentum liegen, daß insbesondere die Fülle unserer wissenschaftlichen Kultur im griechischen Geistesleben wurzelt, ist ja hinlänglich bekannt. Und es scheint, als sollte die Geschichte unsere historische Dankesschuld gegen den Geist der Griechen und den geschichtlichen Ursprung der Wissenschaften aus diesem Geiste auch schon äußerlich dadurch zum Ausdruck bringen, daß die Wissenschaften zumeist mit griechischen Namen benannt sind. Ja, so beherrschend ist, auch wenn es vielen Denkern und Forschern nicht zum Bewußtsein kommen mag, doch für unser gesamtes Denken und Forschen die Macht des griechischen Denkens, daß es uns fast zur wissenschaftlichen Gewohnheit geworden ist, auch neu erschlossene Wissenschaften mit griechischen Namen zu benennen.

Griechischen Ursprungs ist auch die Philosophie überhaupt, wie deren Fundamentaldisziplin die Wissenschaftslehre oder Epistemologie, die »Wissenschaft von der Wissenschaft«, wie Platon sie genannt hat. Man bezeichnet vielfach Sokrates als den Vater der Philosophie. Das dürfte ein historisches Unrecht gegen die vorsokratischen Denker sein. Sokrates' epochemachende Tat aber war es, daß er als der erste in der Geschichte der Kulturmenschheit streng begriffliches Wissen forderte und die Wissenschaft als streng begriffliches Wissen erkannte. Vielleicht wäre es darum nicht zuviel gesagt, wenn man ihn als den Vater der wissenschaftlichen Philosophie bezeichnen würde. Er stellte an den Philosophen nicht etwa bloß die Forderung, er solle wissen, was er tut, um tun zu können, was er weiß. Wichtiger und wertvoller war jedenfalls die andere Forderung, der Philosoph solle auch wissen, was er tut, wenn er weiß.

In dieser Forderung liegt der tiefgehende Impuls, den Platon von seinem Lehrer Sokrates empfangen hat und den er zum Problem der »Wissenschaft von der Wissenschaft«, zum Problem der Selbstverständigung der Wissenschaft über sich selbst fortbildete. Die Frage, zu wissen, was man tut, wenn man weiß, führt Platon weiter zu der Frage: »Was ist Wissenschaft?«, zur Forderung also der Verständigung der Wissenschaft über sich selbst. Das gewöhnliche außer- oder vorwissenschaftliche Leben kennt diese Frage und diese Forderung nicht. Aber auch die Einzelwissenschaften brauchen sie nicht zu kennen. Für jenes ist es genug, überhaupt zu erkennen; für diese ist es genug wissenschaftlich zu erkennen. Aber in der Frage, was denn überhaupt Wissenschaft ist, erwächst das Problem einer Wissenschaft von der Wissenschaft als einer eigenen philosophischen Disziplin [1]).

Mit der Einsicht in das historische Verhältnis Platons zu Sokrates ist uns aber auch gleich der tiefe, systematisch-logische Sinn der platonischen Fragestellung aufgegangen. Platon, der der vulgären Vorstellung lediglich als ein phantasievoller Kopf oder, wenn es hoch kommt, als ein künstlerischer Geist gilt, was er freilich auch, aber doch nicht allein ist, zeigt sich hier in erster Linie als ein nüchterner, streng logischer Denker. Als Selbstverständigung der Wissenschaft ist die theoretische Philosophie Wissenschaft von der Wissenschaft. In dieser ihrer Bedeutung ist sie aber nicht etwa bloß von den anderen Wissenschaften klar und deutlich unterschieden, sondern auch zu ihnen in Beziehung gesetzt. In dieser Beziehungssetzung aber liegt gerade das Bedeutsame. Die Unterscheidung dient nur der Beziehung, insofern nur klar und deutlich aufeinander bezogen werden kann, was auch klar und deutlich unterschieden wird. Und es darf vielleicht hervorgehoben werden, daß Platon gerade die innigste Beziehung zwischen der Philosophie und der nach seiner Ueberzeugung wissenschaftlichsten unter den besonderen Wissenschaften, der Mathematik, in deren Geschichte ihm selbst ein bleibender Platz gebührt, mit besonderem Nachdruck gefordert hat.

Platon konnte die Wissenschaftslehre, wie wir kurz die »Wissenschaft von der Wissenschaft« nennen, von den »anderen Wissenschaf-

1) Die Besonderheit der in der Selbstverständigung der Wissenschaft liegenden Aufgabe der »Wissenschaft von der Wissenschaft« und ihr Unterschied von den »übrigen Wissenschaften« kommt mit wunderbarer Klarheit besonders an einer charakteristischen Stelle Charm. 116 c. zum Ausdruck, wo ausgeführt wird, daß alle anderen Wissenschaften immer Wissenschaften von etwas anderem (ihren Gegenständen), nicht aber von sich selbst sind, während die Wissenschaft von der Wissenschaft sowohl Wissenschaft von den andern Wissenschaften, wie von sich selbst ist.

ten« gar nicht unterscheiden und ihr ein eigenes Problem stellen, ohne sie auf diese »anderen Wissenschaften« zu beziehen. Denn diese sind es ja, die für jene das Problem abgeben. Die Wissenschaftslehre hat so gerade in den »anderen Wissenschaften« ihren positiven Ansatzpunkt und nie und nirgends außer ihnen. Daß die anderen Wissenschaften eben Wissenschaften sind, das ist der Ansatzpunkt der Wissenschaftslehre in den anderen Wissenschaften. Durch diese ihre fruchtbare Anknüpfung bewahrt die Wissenschaftslehre auch das Ganze der Philosophie vor bloßen vagen Spekulationen, vor wissenschaftlich unfruchtbaren, wenn auch noch so genialen Phantasien, vor bloß gefühlsmäßigen, wenn auch noch so schönen und gut gemeinten Abenteuern des Bewußtseins. Es ist daher sehr bezeichnend, daß der Denker Platon, der wahrlich auch ein großer Künstler war, gerade Kunst und Wissenschaft ausdrücklich scharf unterschied. Die sogenannte künstlerische Philosophie würde in Platon nicht ihren Patron erblicken dürfen. Für eine Kunst, die Wissenschaft sein will, wird sich echte Kunst stets ebenso mit höflicher Ablehnung bedanken, wie echte Wissenschaft für eine Wissenschaft, die Kunst sein will. Darum gibt in der Frage, was denn nun eigentlich Wissenschaft sei, Platon zugleich der Wissenschaftslehre jene weise Beschränkung, in der er sich nach sokratischem Vorgang als Meister zeigt. Denn mit dieser Fragestellung reflektiert die Wissenschaftslehre lediglich und gerade auf das, was die Wissenschaften eben zu Wissenschaften macht, auf das ihnen Gemeinsame, das κοινόν der Wissenschaftlichkeit überhaupt. Nicht maßt sich die Wissenschaftslehre also damit an, eine alle anderen Wissenschaften umfassende Wissenschaft zu sein. Nicht meint sie, wie man sie mißverstanden hat, den übrigen Wissenschaften erst Weg und Boden weisen oder gar bereiten, neue Inhalte liefern oder Vorschriften machen, oder sie auch nur in der von ihnen dargebotenen inhaltlichen Fülle umspannen zu können. Nicht in einer Zeile aller platonischen Schriften wird man den später auftauchenden, zur Zeit Platons sogar noch möglichen, jetzt aber einfach absurden Versuch auch nur angedeutet finden, die Wissenschaftslehre oder selbst das Ganze der Philosophie zu einer Art von Universalwissenschaft machen zu wollen. Gerade indem sie auf das den Wissenschaften gemeinsame Moment, d. h. darauf reflektiert, daß die Wissenschaften eben Wissenschaften sind, ist ihr Programm scharf und exakt umschrieben. Ebenso scharf und exakt ist aber auch der Anspruch, die inhaltliche Fülle alles Wissens umspannen zu wollen, abgewehrt. Diese Abwehr ist aber um so nötiger, gerade damit der echt wissenschaftliche und

innige Zusammenhang zwischen der Wissenschaftslehre und den »anderen Wissenschaften« desto deutlicher werde. Die Antwort auf die Frage, was denn eine Wissenschaft zur Wissenschaft mache, illustriert sofort diesen Zusammenhang. Nicht jedes Wissen ist schon Wissenschaft. Wissenschaft ist methodisch begründetes Wissen. Nur auf logisch notwendige Grundlagen begründende Methode liefert wissenschaftlich gesicherte Ergebnisse. Das ist Platons für alle Zeit entscheidende und in alle Ewigkeit gültige Einsicht. In den drei Momenten, erstens der Ergebnisse, zweitens der Begründungsmethodik und drittens der Begründungsbedingungen tut sich also der Zusammenhang zwischen der Wissenschaftslehre und den anderen Wissenschaften und damit die eigentliche Aufgabe der Wissenschaftslehre selber kund.

Allein mit dieser Charakteristik der Aufgabe der Wissenschaftslehre habe ich eigentlich schon das Ziel Platons, bis zu dem ich hier ja nur heranleiten wollte, vorweggenommen. Es führt aber zu ihm auch schon bei Platon ein verhältnismäßig weiter Weg. Wenn wir darum auch von vornherein das Ziel jetzt klar und scharf ins Auge fassen können, so wird uns seine tiefe Bedeutung doch erst dann aufgehen, wenn wir nunmehr Platon noch, wenigstens in aller Eile, auf dem Wege zu seinem Ziele begleiten. Wir sehen ihn dann gleichsam im Konkreten an seiner Arbeit.

Er geht aus von dem Punkte, der faktisch der Anknüpfungspunkt der Erkenntnis ist, nämlich der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung. Das dogmatisch-naive, vorwissenschaftliche Denken mag, wenn es überhaupt darauf reflektiert, geneigt sein, diesen Punkt, den die Erkenntnis zu ihrer ersten Anknüpfung nicht entbehren kann, mit der Erkenntnis selbst, sinnliche Wahrnehmung und Erkenntnis schlechthin, gleichzusetzen. Versucht man aber, mit dieser Gleichsetzung strengen Ernst zu machen und der naiven Ansicht etwa wissenschaftliche Bedeutung zu vindizieren, so zeigt sich, daß der naive Dogmatismus in vollendeten Skeptizismus umschlägt und zum wissenschaftsfeindlichen Nihilismus führt. Historisch hat diese Position am reinsten die Sophistik ausgeprägt. Indirekt und ungewollt hat sie darum die Absurdität dieser Anschauungsweise, die freilich auch die ihrige ist, ans Licht gebracht. Darin liegt die bleibende originale Bedeutung der Männer, die die Geschichte als Sophisten bezeichnet hat, denen sie aber erst verhältnismäßig spät gerecht geworden ist. In wissenschaftlicher Absicht und mit wissenschaftlichem Bewußtsein aber hat Platon im Kampfe gegen die Sophistik die zum antiwissenschaftlichen Skeptizismus führende

Gleichsetzung von Sinnesempfindung und Sinneswahrnehmung einerseits mit Erkenntnis andererseits in ihrer Nichtigkeit bloßgestellt. Das ist in einer Schärfe geschehen, daß alle heutigen, weniger originalen Versuche, auf den vorplatonischen, vor- und antiwissenschaftlichen Standpunkt der Sophisten zurückzusinken, in dem sich die menschliche Torheit neben der platonischen Weisheit geltend zu machen sucht, sofort mit ad absurdum geführt sind.

Es ist in der Diskussion des Erkenntnisproblems durch die Antike das Verdienst der Sophistik, die Gleichsetzung von Empfindung und Wahrnehmung mit der Erkenntnis scharf und konsequent ausgeprägt zu haben. Wenn nun auch gerade an dieser Konsequenz Platon die Unhaltbarkeit des ganzen sophistischen Standpunktes bloßlegen kann, so darf die Schärfe und Konsequenz als solche, die die Sophisten bekunden, doch als ein von der historischen Forschung gar nicht hoch genug zu schätzendes Verdienst gelten. Die Sophisten entwickeln von jener Gleichsetzung der Erkenntnis mit Empfindung und Wahrnehmung her einen konsequenten Relativismus, d. h. eine Denkweise, für die es eine objektive und allgemeingültige Erkenntnis überhaupt nicht gibt. Die Empfindung, so sagen sie, ist immer die Einwirkung eines Objekts auf ein Subjekt. Sie muß also nicht bloß verschieden sein nach den einwirkenden Objekten, sondern auch zugleich nach der Organisation der rückwirkenden Subjekte. Weil es aber streng genommen ebensowenig zwei gleiche Subjekte wie zwei gleiche Objekte gibt, so gibt es streng genommen auch nicht zwei gleiche Empfindungen und zwei gleiche Wahrnehmungen, darum aber eben keine allgemeingültige, objektive Erkenntnis, sondern immer nur subjektives Empfinden und subjektives Wahrnehmen. Ja, in aller Strenge dürfen wir dann aber auch nicht von Objekten und deren Einwirkung auf Subjekte reden, da damit selbst schon objektive Begriffe bezeichnet würden. Auf Empfindung und Wahrnehmung eingeschränkt, könnten wir gerade von Objekten und Objektswirkungen auf Subjekte nichts wissen. Was zunächst noch als Empfindungs- und Wahrnehmungs-Gegenstand hingenommen wurde, um den radikalen Subjektivismus und Relativismus annehmbar zu machen, muß sich, sobald dieser durchgeführt wird, zum bloßen Empfindungs- und Wahrnehmungs-Inhalt verwandeln. Zwischen Empfindungs- und Wahrnehmungs-Gegenstand einerseits, und Empfindungs- und Wahrnehmungs-Inhalt andererseits kann kein Unterschied mehr bestehen. Wird Erkenntnis mit Empfindung und Wahrnehmung gleichgesetzt, dann bleibt nur die Konsequenz, daß »alles lediglich so ist, wie es

mir oder dir erscheint«. Das Sein muß zur Absurdität eines Wahrgenommen-Seins ohne Sein und ohne Wahrgenommenes werden, sobald erst einmal das Erkennen dem Wahrnehmen und dann konsequenterweise das Erscheinen dem Wahrgenommensein gleichgesetzt ist. Es bleibt, wie Diogenes Laertius sagt, für Protagoras »neben der Empfindung nichts mehr übrig«. Das objektive Sein ist, wie Platon betont, »ausgestoßen«, damit aber nicht bloß das Sein des »zu erkennenden Objekts«, sondern auch das des »erkennenden Subjekts«. Mit der Meinung, daß Erkenntnis soviel wie Empfindung und Wahrnehmung ist, daß alles so ist, wie es gerade einem Subjekte erscheint, ist mit dem objektiven Sein zugleich auch alle objektive Erkenntnis im Sinne der Wissenschaft eleminiert, die Wissenschaft wird zur subjektiven Meinung degradiert, und diese subjektive Meinung wäre nicht einmal Meinung eines meinenden Subjekts.

Allein da, wo für der Sophisten menschliche Torheit, die den Menschen zum Maße der Dinge machen möchte, der Weisheit letzter Schluß zu liegen scheint und nach ihren Voraussetzungen auch liegen muß, da beginnt für Platons echte Weisheit erst so recht eigentlich das Problem. Dabei räumt er den Sophisten bereitwillig die Konsequenz ihres Denkens ein. Er gibt ihnen zu: Wird Erkenntnis mit Empfindung und Wahrnehmung erst einmal gleichgesetzt und in Empfindung und Wahrnehmung nicht bloß der Anknüpfungspunkt der Erkenntnis gesehen, dann kann von allgemeingültiger und objektiver Erkenntnis, kann von Wissenschaft nicht mehr die Rede sein. Allein, da der Satz, daß es allgemeingültige und objektive Erkenntnis, und daß es objektive Wahrheit selbst nicht gebe, ja schon seinerseits wahr und objektiv gültig sein soll, so ist die sophistische Leugnung von Wahrheit und objektiver Erkenntnis so widersinnig, wie es eben ein Widersinn ist, mit Sinn allen Sinn leugnen zu wollen. Mögen die Sophisten von ihrer Voraussetzung aus, daß Erkenntnis nichts anderes als Empfindung und Wahrnehmung sei, konsequent zur Leugnung von Wahrheit und allgemeingültiger Erkenntnis fortgeschritten sein, so beweist gerade ihre Konsequenz die Falschheit ihrer Voraussetzung. Und noch durch weitere Konsequenzen, die sich aus dem relativistischen Standpunkte als Ganzem ergeben, wird die Nichtigkeit dieses Nihilismus selber evident.

Platon hat, um zu dem bereits bezeichneten echten Begriffe streng wissenschaftlicher Erkenntnis zu gelangen, eine Reihe schlagender und zwingender Argumente gegen die sophistische Stellung beigebracht. Zunächst führt er eine Reihe elementarer Tatsachen-

argumente auf. Sie gehören dem psychologischen, insbesondere dem erkenntnispsychologischen Tatsachengebiete an. Da weist Platon hin auf den faktischen Unterschied zwischen echten Sinneswahrnehmungen und Sinnestäuschungen. Wenn alles so wäre, wie es einem jeden gerade erscheint, und wenn die subjektive Meinung und Auffassung das erste und letzte und einzige Wort in Sachen der Erkenntnis wäre, so könnte ein faktischer Unterschied zwischen echter Sinneswahrnehmung und Sinnestäuschung nicht bestehen. Erscheinen muß doch in der Sinnestäuschung ebenso etwas, wie in der echten Wahrnehmung. Aber wir unterscheiden das eine eben als Schein, das andere als Wirklichkeit. Die Tatsache des Unterschiedes zwischen Sinnestäuschung und echter Sinneswahrnehmung könnte also entweder nicht bestehen, oder da sie besteht, muß sie die Unmöglichkeit beweisen, bei der subjektiven Meinung stehen zu bleiben. Jener tatsächliche Unterschied wäre nicht möglich ohne objektive Unterscheidungskriterien. Genau dasselbe beweist Platon mit einem zweiten Argumente, das er einem anderen Tatsachenunterschiede entnimmt. Wir könnten, so führt er aus, gar nicht zwischen normalen und pathologischen Bewußtseinszuständen unterscheiden, wenn alles Erkennen nur subjektive Meinung wäre. Halluzinationen und Illusionen des Kranken auf der einen Seite und die normale Wahrnehmung des Gesunden andererseits wären völlig gleichwertig. Gemeint wird in der Halluzination und Illusion nicht minder, wie in der normalen Wahrnehmung. Drittens wäre eine Unterscheidung wiederum innerhalb des normalen Bewußtseinslebens nicht möglich, nämlich die Unterscheidung zwischen Wachen und Traumzuständen. Auch in diesen beiden Fällen »meinen« wir. Wie sollte viertens der tatsächliche Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erinnerung möglich sein, wenn Erkennen mit Wahrnehmen gleichbedeutend wäre? Man bilde sich nun aber ja nicht etwa ein, dieses platonische Argument mit der modernen, und zwar sehr wertvollen, in der Psychologie besonders von Külpe betonten Unterscheidung zwischen peripher und zentral erregten Empfindungen und Wahrnehmungen entkräften zu können. Einmal nämlich kennt das ganze Altertum, also auch die Sophistik, Empfindung und Wahrnehmung immer nur im Sinne der peripheren Erregung. Zweitens aber müßte wiederum für die Sophistik diese Unterscheidung gerade ihren guten Sinn verlieren, während Platon dagegen den tatsächlichen Unterschied zwischen Sinneswahrnehmung und Erinnerungsvorstellung gerade betont, obschon er ihm nicht die heutige psychologische Erklärung gibt. Mit ganz besonderer Feinheit entwickelt

Platon von den Tatsachen aus nun noch ein Argument gegen die Gleichsetzung von Erkenntnis und subjektiver Meinung. Er entnimmt es dem tatsächlichen Unterschiede zwischen der Sprache und dem Verstehen der Sprache: Wäre die Erkenntnis gleichbedeutend mit subjektiver Sinneswahrnehmung, wie sollten wir zwischen gehörten oder geschriebenen Sätzen und ihrem Sinn oder ihrer Bedeutung unterscheiden? Darf man also wohl sagen, man verstünde eine fremde Sprache schon, bloß wenn man ihre Worte geschrieben sieht oder gesprochen hört? Und umgekehrt, kann man die Worte einer fremden Sprache weder hören noch sehen, wenn man ihren Sinn nicht versteht? Das alles aber wären notwendige Konsequenzen der sophistischen Gleichsetzung von Erkenntnis und Sinneswahrnehmung. Wörtlich bemerkt Platon: »Werden wir z. B. sagen dürfen, wir könnten die Barbaren nicht sprechen hören, bevor wir ihre Sprache erlernt haben? Oder verstehen wir auch schon, was sie sagen, bloß wenn wir sie sprechen hören? Oder aber werden wir sagen, wir sähen Buchstaben, die vor unseren Augen stehen, nicht, bloß weil wir sie nicht verstehen, oder umgekehrt, daß wir sie auch schon verstünden, bloß weil wir sie sehen?« Das also bedeutet, führt Platon weiter aus, daß wir geschriebene Buchstaben zwar in ihrer Gestalt und Farbe sehen oder eine sprechende Stimme in ihrer Höhe oder Tiefe hören, den Sinn einer Sprache aber zwar verstehen, wenn wir sie erlernt, doch weder hören noch sehen. Auch an dieser Tatsache scheitert der sophistische Subjektivismus. Endlich aber zeugt gegen ihn die Tatsache, daß es wahre und falsche Meinungen gibt.

Allein, alle diese Argumente mögen an und für sich vollkommen stringent sein. Einem Standpunkte gegenüber, der in dogmatischer Skepsis das objektive Sein und mit diesem die Tatsachen beiseite schiebt, können in Wahrheit Tatsachen wenig oder nichts beweisen. Mag zuletzt auch gerade auf die Sophistik das Wort eines modernen Mathematikers zutreffen, daß der abergläubische Respekt vor den Tatsachen zuletzt im Skeptizismus endigt, so ist dies ja eben des Skeptizismus unvermeidlicher fehlerhafter Zirkel: Um schließlich die Tatsachen leugnen zu können, mußte er zuerst schon von einer geradezu abergläubischen Anklammerung an Tatsachen, nämlich an die Tatsachen der Wahrnehmung ausgehen. Und weil er sich gerade an diese einzig und allein mit abergläubischem Dogmatismus hielt, darum allein mußte er im skeptischen Nihilismus enden. Es gibt darum keinen dogmatischeren Dogmatismus als den Skeptizismus, und es gibt keine konsequentere Inkonsequenz als seinen Relativismus, da er schon von Tatsachen, eben denen der Wahr-

nehmung, ausgehen muß, um die Tatsachen leugnen zu können, und da gerade diese Leugnung der Tatsachen wieder konsequenterweise aus seinen Voraussetzungstatsachen folgt. Mit Tatsachen ist ihm also nicht beizukommen, auch nicht mit der des Unterschiedes zwischen wahren und falschen Meinungen. Das alles erkennt Platon sehr wohl. Er muß darum in der Kritik noch einen Schritt weiter und tiefer gehen. Er muß jene Bedingungen heraufführen, die nicht bloß dafür schon vorausgesetzt sind, daß Tatsachen als Argumente verwendet werden, sondern die für alle Argumentation überhaupt, auch die sophistische, schon vorausgesetzt sind. Wenn wir aber von Argumenten auch nur reden, so betreten wir bereits das Gebiet der Logik. Und von da aus führt Platon seine Kritik weiter, um zum echten Begriff der Erkenntnis zu gelangen. Die sophistische Definition der Erkenntnis als Wahrnehmung scheitert, das ist der beherrschende Gesichtspunkt für Platon im weiteren, vor allem an der Logik im engeren Sinne, wie an ihr im Zusammenhange mit der Mathematik. Denn sowohl das Gebiet der Logik, wie das der Mathematik fangen im strengen Sinne gerade da erst an, wo das der Sinneswahrnehmung aufhört.

Wenn wirklich das Erkennen im Wahrnehmen beschlossen wäre, wenn alles so wäre, wie es einem jeden gerade erscheint, so wäre es logisch schon eine Inkonsequenz, mit Protagoras, dem Haupte der Sophisten, zu sagen: der subjektive, individuelle Mensch sei das Maß aller Dinge. Konsequenterweise müßte dann auch »jedes Schwein, jeder Affe, jede Kaulquappe Maß aller Dinge sein«. Denn Empfindungen und Wahrnehmungen haben diese Lebewesen alle, von Logik und Mathematik aber ahnen sie nichts. Wenn es weiter wirklich wahr wäre, daß es, wie Protagoras behauptet, eine überindividuelle und objektive Wahrheit nicht gebe, dann hätte ja Protagoras mit jener seiner »Wahrheit«, auf die er sich soviel zugute tut, vor dem ersten besten Ignoranten nichts voraus. Ueber Wahrheit und Erkenntnis müßte schließlich Stimmenmehrheit entscheiden. Die große Menge, über die der Sophist sich so erhaben glaubt und auf deren Seite tatsächlich echte Erkenntnis wohl immer zu allerletzt zu finden ist, müßte konsequenterweise zur Wahrheitsinstanz erhoben werden. »Damit kommt aber«, sagt Platon, »erst das Allernetteste. Wenn der große Mann behauptet, es sei alles so, wie es einem jeden gerade erscheint, so gibt er auch zu, daß seine Gegner, die seine eigene Meinung für falsch erklären, im Rechte seien.« In der Tat, wenn alles so ist, wie es einem gerade erscheint, dann muß des Protagoras Behauptung konsequenterweise auch falsch sein,

sobald sie einem falsch erscheint. Damit ist deutlich, daß sie von vornherein eine Absurdität ist. Es liegen soviele Widersprüche in ihr, als sie Worte enthält.

Weiter aber stützt sich die Behauptung ja selbst schon auf die Verschiedenheit der Sinneswahrnehmungen und Sinnesempfindungen. Sie muß diese Verschiedenheit also selbst als objektiv gültig zugestehen. In diesem Zugeständnisse liegt eine ganze Reihe weiterer Zugeständnisse objektiv gültiger Sachbestände. Einmal liegt nach Platon darin das Zugeständnis des Tatbestandes, den wir heute als spezifische Energie der Sinnesorgane bezeichnen. Platon hat diesen bereits mit voller Schärfe dahin formuliert, »daß es unmöglich ist, das, was man durch ein Sinnesorgan wahrnimmt, auch durch ein anderes wahrzunehmen; daß man z. B. also das, was man durch das Gehör wahrnimmt, nicht auch durch das Gesicht und umgekehrt, daß man das, was man durch das Gesicht wahrnimmt, nicht auch durch das Gehör wahrnehmen kann«. Damit tritt sodann aber auch noch eine Fülle weiterer Zugeständnisse von überindividuellen Geltungsbeständen zutage. Mit alledem urteilen wir schon über die Sinnesorgane, die Empfindungen und Wahrnehmungen. Das Urteil über Sinnesorgane, Empfindungen und Wahrnehmungen ist doch aber etwas anderes als Sinnesorgane, Empfindungen und Wahrnehmungen als solche. Wir urteilen über sie, daß sie sind, daß sie voneinander verschieden, jedes mit sich selbst eines und identisch, daß sie zusammen eine Mehrheit bilden usf. Damit sind die logischen Bestimmungen des Seins, der Identität, der Einheit und Verschiedenheit, die mathematischen des Einen und des Vielen, der Menge und der ganzen Zahlenmäßigkeit bereits vorausgesetzt. Sie alle werden aber nicht empfunden und wahrgenommen. Man kann zwar seiende, mit sich identische, von anderen verschiedene, einzelne oder eine Mehrheit bildende und zahlenmäßig quantitativ bestimmte Dinge oder Vorgänge wahrnehmen. Die logische Identität, die Verschiedenheit, das Sein, das Eine oder das Viele im mathematischen Sinne und die Zahlengesetzlichkeit als solche hat weder einer je wahrgenommen, noch wird einer je wahrnehmen. Aber immer sind sie schon notwendige Voraussetzungen und Bedingungen dafür, daß mit und von den Empfindungen und Wahrnehmungen überhaupt etwas ausgemacht werden kann. Darum scheitert die Unlogik des Relativismus gerade an der Logik und Mathematik.

Noch scheint in der Diskussion des Erkenntnisproblems eine Ausflucht für die Sophistik offen zu stehen und deren Leugnung

objektiv und überindividuell gültiger Wahrheit gerettet werden zu können. Freilich würden Erkenntnis und Wissenschaft auch schon als Problem abgeschnitten, falls die Ausflucht wirklich möglich wäre. Immerhin *scheint* wenigstens ein Ausweg noch möglich zu sein. Es scheint, als ob die Sophistik die Tatsache des Unterschiedes auch nur zwischen wahren und falschen Meinungen leugnen und dennoch behaupten dürfte, nicht bloß vor dem ersten besten menschlichen Ignoranten oder irgend einem Affen, einem Schweine oder einer Kaulquappe etwas vorauszuhaben, sondern auch durch keine gegnerische Meinung widerlegt werden zu können. Das scheint dann der Fall zu sein, wenn an die Stelle der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Meinungen die zwischen »zuträglichen« und »unzuträglichen«, zwischen »nützlichen« und »schädlichen« gesetzt würde. Man kann dann, so scheint es, alle objektive Wahrheit leugnen und dennoch einen Wertunterschied im Meinen und Denken behaupten. Nur wird dieser in die eben individuelle und subjektive Nützlichkeit verlegt. Was man verfehlterweise, oder wie Platon den Protagoras sagen läßt, »in seiner Unwissenheit« als wahr und falsch bisher unterschieden habe, dafür müßte man besser die Unterscheidung von »Nützlich und Schädlich« setzen. Und darum sei auch sehr wohl ein Unterschied der Ueberlegenheit der einen vor den anderen möglich, je nachdem sie ihren Nutzen zu verfolgen vermöchten oder nicht.

Auf diese Weise ist im Altertum auch schon die allerneueste Modethorheit vorgebildet, die sich in der Gegenwart unter dem Namen des Pragmatismus breit macht. Merkwürdigerweise scheint man diese Vorbildung des Pragmatismus durch die antike Sophistik noch nicht sonderlich beachtet zu haben. Das ist um so auffallender, als man ja die Beziehungen, die Nietzsches Lehre vom »Willen zur Macht« nicht allein zur Sophistik, sondern auch zum Pragmatismus hat, schon allenthalben bemerkt hat. Der moderne Pragmatismus, der ebenfalls die Nützlichkeit der menschlichen Vorstellungen und Meinungen an die Stelle der objektiven Wahrheit zu setzen sucht, hat vor der antiken Sophistik jedenfalls nicht das Geringste voraus; oder höchstens eine Inkonsequenz mehr, die darin besteht, daß er glaubt, sich auf die moderne Biologie stützen zu können. Damit beweist er freilich nur, daß er nicht das mindeste Verständnis für die moderne Biologie haben kann. Es scheint undenkbar, daß die Wortführer der pragmatistischen Phraseologie der Gegenwart sich auch nur eine Stunde lang auch nur um die allgemeinste Aufgabe der Biologie gekümmert oder auch nur einmal einen Fuß in ein

biologisches, zoologisches oder botanisches Institut gesetzt haben. Hätten sie doch sonst bemerken müssen, daß es sich hier um den objektiven sachlichen Ernst einer naturwissenschaftlichen Disziplin handelte, die, wie jede andere naturwissenschaftliche Disziplin, nur auf Grund objektiver Naturgesetzlichkeit möglich ist. Die Biologie zum Mittel für pragmatistische Nützlichkeitsabsichten degradieren zu wollen, hieße also selbst schon den ganzen Pragmatismus selber aufheben, denn der Biologie als solcher kann er ja doch nichts anhaben.

Alles, was sich nun gegen den pragmatistischen Nützlichkeitsstandpunkt sagen läßt, hat auch schon Platon mit prinzipieller Schärfe gegen ihn geltend gemacht. Die objektive Wahrheit leugnen zu wollen, bleibt ein sinnloser Widerspruch, eben weil die Leugnung selbst wahr sein will. Darum dreht sich die Sophistik des Pragmatismus beständig in fehlerhaften Kreisen. Es ist schon eine köstliche Ironie, wenn Platon dem Vertreter der Nützlichkeitslogik die Worte in den Mund legt, nur »aus Unwissenheit« unterscheide man zwischen Wahr und Falsch, anstatt zwischen Nützlich und Schädlich. Denn um auch nur von Unwissenheit und von unzutreffenden und zutreffenden Unterscheidungen zu reden, ist das Wissen und die Wahrheit immer schon vorausgesetzt. Damit hat Platon bereits das Thema angeschlagen, das seine Kritik nun im einzelnen durchführt: Erstens muß man, um etwas auch nur als nützlich bezeichnen zu können, schon wissen, was nützlich ist. Das Nützliche und das Wissen vom Nützlichen fallen also nicht zusammen. Wenn also der pragmatistisch-sophistische Nützlichkeitsstandpunkt auch nur mit Sinn von der Nützlichkeit reden will, so setzt er die von ihm geleugnete objektive Wahrheit und Erkenntnis immer schon voraus. Wenn er weiter zwischen Nützlich und Schädlich unterscheidet, so mag diese Unterscheidung unter Umständen selbst recht nützlich sein. Um aber nützlich sein zu können, muß sie doch wohl zu allererst richtig sein. Also auch schon mit der Unterscheidung von Nützlich und Schädlich ist objektive Wahrheit und Erkenntnis vorausgesetzt. Denn in der Unterscheidung liegt das Urteil, daß eben ein Unterschied zwischen Nützlich und Schädlich besteht. In der Unterscheidung als Urteil liegt also ein Wahrheitsanspruch, im Unterschied wird ein Sachverhalt vorausgesetzt. In jeder Unterscheidung von Unterschiedsgliedern ist also objektive Wahrheit und Erkenntnis selbst vorausgesetzt. Ferner aber macht nicht bloß die abstrakte Unterscheidung von Nützlich und Schädlich überhaupt schon objektiven Wahrheitsanspruch, sondern auch,

wie Platon ausführt, vor allem die konkrete Feststellung dessen, was im einzelnen nützlich oder schädlich ist. Wenn aber überhaupt auch nur ein Unterschied zwischen Nützlich und Schädlich zugestanden wird, so wird auch sofort weiter zugestanden, daß man sich in den Mitteln zum Zwecke ebenso vergreifen, wie daß man sie treffen kann. Das sich Vergreifen und Treffen in den Mitteln mag an sich zwar keine Erkenntnis sein. Aber in dem Zugeständnis des Treffens und sich Vergreifens ist das Wissen, daß es taugliche und untaugliche Mittel gibt, und darum wiederum Erkenntnis und Wahrheit selbst schon vorausgesetzt. Ja, indem man sich, wie der Nützlichkeitsstandpunkt, mit Bewußtsein und Absicht auf das Nützliche richtet, räumt man zugleich ein, daß man die Mittel erkennen und sich in ihnen irren kann.

In alledem liegt aber endlich der Hinweis auf die Zukunft, der Hinweis darauf, daß im Nützlichen immer schon die Beziehung auf die Zukunft gesetzt ist. Hier hat Platon, so zwingend alle seine bisherigen Argumente gegen den Widersinn einer antilogischen Nützlichkeitslogik sein mögen, doch erst das stärkste Argument, das sich gegen den Nützlichkeitsrelativismus erbringen läßt, aufgedeckt. Dadurch hat er, über dessen bloße Kritik hinaus, zugleich die positiven Richtlinien für die Lösung des Erkenntnisproblems angedeutet. Es mag fraglos richtig sein, daß der Mensch in seiner Entwicklung, sowohl ontogenetisch als auch phylogenetisch, wie wir heute sagen, die Wahrheit ursprünglich nur erstrebt mit Rücksicht auf das, was er sich davon für die Zukunft verspricht, daß er auf den primitiven Stufen seiner Entwicklung die Wahrheit, kurz gesagt, nur um der zu erwartenden, d. h. in der Zukunft liegenden nützlichen Wirkungen willen erstrebt. Mit diesem in der Zukunftliegen des Nutzens ist aber sofort deutlich, daß sich der Nutzen nicht ohne weiteres an die Stelle der Wahrheit und der Erkenntnis der Wahrheit setzen läßt. Ich brauche nicht auf den Unsinn des Gemeinplatzes, daß ehrlich am längsten währt, hinzuweisen. Das hat auch Platon erst nicht getan. Er wird am einfachsten durch die Tatsache der Lüge widerlegt. Denn wenn man mit der Wahrheit immer am besten führe, wenn das Wahre auch immer das Nützliche wäre, dann gäbe es keine Lüge. Das ist bekanntlich leider nicht der Fall. Was viel wichtiger und logisch schlechthin zwingend ist, das ist gerade der folgende von Platon hervorgehobene Umstand: Wenn man überhaupt mit Bewußtsein den Nutzen erstrebt, macht man die Wahrheit immer nur zum Mittel eines in der Zukunft liegenden Zweckes. So wenig nun je Mittel und Zweck zusammenfallen

können, so wenig kann darum die Wahrheit mit dem Nutzen zusammenfallen und der Nutzen einfach an die Stelle der Wahrheit gesetzt werden. Da aber in dem im Begriffe des Nutzens gesetzten Verhältnis von Mittel und Zweck immer schon auch zukünftige Realisierungsmöglichkeit ebenfalls mitgesetzt ist, so ist darin auch die Objektivität von Sein und Erkenntnis vorausgesetzt. Der sophistische Relativismus aber dürfte von der Zukunft konsequenterweise überhaupt nichts sagen. Ganz auf die subjektiven Empfindungen und Wahrnehmungen borniert, könnte er höchstens immer nur von den in der Gegenwart und Vergangenheit liegenden Empfindungen und Wahrnehmungen reden. Es könnte einer immer nur sagen, was für Empfindungen und Wahrnehmungen er gerade hat oder gehabt hatte, bestenfalls also eine Geschichte seiner subjektiv wechselnden Eindrücke geben, die aber immer nur eine Pseudogeschichte, weil ohne alle objektive Bedeutung, eine bloße zufällige Registration wäre. Aber auch schon eine solche bloße Registrierangabe wäre für den Relativismus und seine Wahrheitsleugnung ein Widerspruch, da sie ja als Angabe, so dürftig ihre Wahrheit auch wäre, immer schon wahr sein sollte. Von der Zukunft aber dürfte er überhaupt nicht reden. Denn damit hebt der ganze Nützlichkeitssubjektivismus sich schon selber auf. In diesem Hinweis auf die Zukunft, die der Nützlichkeitsstandpunkt immer schon voraussetzt, hat Platon das fundamentalste Argument gegen ihn aufgedeckt. Denn jede Bestimmung über die Zukunft, mag sie Nützlichkeitsbestimmung oder wie sonst immer auch sein, setzt objektive Gesetzlichkeit und Erkenntnis objektiver Gesetzlichkeit voraus. Was der Pragmatismus leugnet, muß er also auch hier schon wieder im Widerspruch zu sich selbst voraussetzen. Man hat in unserer Zeit scherzend gesagt: Je exakter eine Wissenschaft sei, um so genauer könne sie die Zukunft voraussagen. Hinter diesem Scherze steckt ein tiefer Ernst: der Ernst der objektiv gesetzlichen Bedingtheit des Geschehens. Und auf ihn weist Platon eben hin. Denn ohne objektive Bedingtheit des Geschehens könnten wir auch von dem in der Zukunft liegenden Nutzen gar nicht reden. Ein wie fundamentales Argument Platon mit dem Hinweis auf die Zukunft aufdeckt, das lehrt uns in der Tat sofort auch schon ein flüchtiger Gedanke an Mathematik und Naturforschung. Eine Gleichung hat nicht bloß in dem Momente gegolten, in dem sie von irgend einem Kopfe gedacht wurde, sondern sie gilt von Ewigkeit zu Ewigkeit, ob sie gedacht wird oder nicht. Und die von Galilei entdeckten Fallgesetze waren nicht ein subjektiver Schein und ein subjektives Meinen Galileis bloß in den der Ver-

gangenheit angehörenden Momenten seiner Beobachtung. Sie galten vielmehr, bevor Galilei sie entdeckte, sonst hätte er sie nicht entdecken können, und sie werden gelten, sooft ein Körper fällt, sonst gäbe es keine Mathematik und Physik. Wenn ich also einen Stein aus meinem Fenster fallen lassen will, so weiß ich ganz genau nicht bloß daß, sondern auch mit welcher Beschleunigung er auf dem Erdboden ankommen wird, schon bevor ich ihn fallen lasse, ob ich den Versuch heute oder morgen oder in 10 Jahren anstellen werde.

Die ganze sophistische Scheinposition des Subjektivismus, so skeptisch sie sein mag und so sehr sie mit Worten das Sein leugnen mag, beruht in letzter Linie auf dem kindlich-naiven, dogmatischen Glauben eines absoluten Uebergangs vom Nicht-Sein zum Sein und umgekehrt, so wie sich auch heute noch die Kinder Werden und Vergehen vorstellen, solange sie Erfahrung und Wissenschaft nicht eines anderen belehrt haben. Die platonische Argumentation dagegen hebt den in alle Ewigkeit gültigen wissenschaftlichen Gesichtspunkt hervor, daß aller Uebergang und alle Veränderung schon ein konstantes Sein voraussetzt.

Wir könnten mit diesem schlagendsten Argumente die antike Diskussion sich schließen lassen. Allein Platon führt mit so ganz besonderer Freiheit noch eine Instanz gegen den antiken Pragmatismus an, daß wir auch daraus etwas für die Diskussion mit dem modernen Pragmatismus lernen können. Der Nützlichkeitsjäger mag, so meint Platon, noch so sehr lachen über den Astronomen — Platon spricht von Thales, dem Ersten also, dem historische Berichte die Vorausberechnung einer Sonnenfinsternis (die vom Jahre 585) zuschreiben — der, in seine Beobachtungen und Berechnungen vertieft, die nächstliegenden Dinge auf der Erde nicht sieht und in den Brunnen fällt. Der einfältigsten Magd mag der Mann als höchst ungeschickt und der gemeinen Vorstellung als höchst unpraktisch gelten. Aber gerade dieser Astronom ist durch sein Leben und seine Lebensarbeit die beste Widerlegung der ganzen Nützlichkeitstheorie. Der tiefe Sinn dieses platonischen Argumentes ist der: Mag auf den primitiven Stufen der menschlichen Entwicklung die Wahrheit noch so sehr in den Dienst des Nutzens gestellt werden, in der Kulturtatsache, daß es Wissenschaft gibt, ist die Wahrheit als Selbstwert und Selbstzweck erkannt und anerkannt.

Lassen wir also getrost den Nützlichkeitsjäger gegen den Philosophen einwenden, daß er mit der Philosophie nicht einen Hund hinter dem Ofen hervorlocken wird. Denn das müßte ein schlechter

Philosoph sein, der die Philosophie zur Lockspeise für Hunde machen wollte. Genau so wird der wissenschaftliche Mathematiker weiter über Mengen- und Ausdehnungs-Lehre, über Zahlen- und Funktionen-Theorie arbeiten, ohne sonderlich nach dem Nutzen zu fragen und irdische Schätze zu sammeln. Wenn es darauf ankäme, so würde dem wissenschaftlichen Mathematiker manchmal irgendein Rechenrevisor oder meinetwegen ein Rechenkünstler des Varietés überlegen sein. Wenn Physiker und Chemiker, ehe sie an ihre Untersuchungen gingen, erst immer fragen wollten, was diese denn dem Techniker für einen Gewinn und Nutzen brächten, oder wenn Chemiker und Botaniker sich immer nur als nützliche Werkzeuge des Apothekers betrachten wollten, dann kämen sie wohl nie zu wissenschaftlichen Arbeiten, und schließlich wären gerade für den Techniker und Apotheker solche Nützlichkeitsrücksichten wohl gerade das Gegenteil des Nutzens. Es ist, als ob da ein Stück immanenter Gerechtigkeit der Weltgeschichte sich bekunde, daß, wer sich zum Sklaven des Dämons Nutzen macht, von diesem selbst gefoppt und geäfft würde, daß in wechselseitiger Beziehung gerade nur dann die Erkenntnis dem Leben und das Leben der Erkenntnis dient, wenn diese als Selbstzweck erkannt und anerkannt wird, daß gerade in der Selbstwertigkeit der Wissenschaft ihre wechselseitige Befruchtung mit dem Leben verbürgt liegt.

Das waren nur einige wenige aus der Legion der Tatsachen, die beweisen, daß in Wahrheit auch Erkenntnis um der Erkenntnis willen, Wissenschaft um der Wissenschaft willen gepflegt wird, daß es Menschen gibt, die der Göttin der Wahrheit dienen und um den Nutzen sich einen Teufel scheren. Der Relativist und Pragmatist mag auch diese Tatsachen leugnen. Schlimm genug, — nicht für die Tatsachen, aber für den Pragmatisten. Denn diese Leugnung kann, von dem, was sich nach F. Th. Vischer »immer von selbst versteht«, ganz abgesehen, unter rein logischen Gesichtspunkten nicht mehr Sinn haben, als seine Leugnung von Wahrheit und Erkenntnis überhaupt. Die Tatsache, daß es im Kulturzustande der Menschheit Wissenschaft um der Wissenschaft willen gibt, ist und bleibt ebenso Tatsache, wie die, daß biogenetisch auf primitiven Entwicklungsstufen die Erkenntnis nur um des Nutzens willen gewollt wird. Beiden Tatsachen müssen wir gerecht werden[1]. Wie

1) Vgl. dazu besonders Wilhelm Windelband, Der Wille zur Wahrheit S. 13 ff. Für den, der die Bedeutung der platonischen Argumente gegen den antiken Pragmatismus in ihrer Kraft auch gegen den modernen gleichsam ad oculos demonstriert haben will, gibt es keine lesenswertere Pragmatismus-Kritik als die in diesem Windelbandschen Schriftchen gegebene. Wir finden in ihm alle platonischen Argumente wieder, so daß es uns anmutet, wie eine Variation auf das platonische Thema gegen den Pragmatismus.

uns die eine schon die tägliche Beobachtung in der Kinderstube zeigt, so kommt die andere in der Kulturerscheinung zum Ausdruck, daß es nicht bloß Fachschulen, sondern auch Institute für freie Forschung und Lehre gibt.

So illustriert uns auch das Kulturleben der Gegenwart den Tatbestand eines Strebens nach Erkenntnis der Wahrheit um der Erkenntnis der Wahrheit willen, nicht um der plumpen Nützlichkeit willen. Je tiefer und grundlegender eine Wahrheit ist, um so weiter steht sie von aller brutalen Nützlichkeit ab. Wenn in diesem Sinne wirklich eine entscheidende Wahrheit in unserer Zeit ausgesprochen worden ist, dann ist das gewiß in dem Satze Schopenhauers geschehen, daß es das Vorrecht des Genies ist, unnütz zu sein. Was vom Genie überhaupt gilt, das gilt aber auch vom wissenschaftlichen Genie. Eine auf die Aeußerlichkeiten und Oberflächlichkeiten des Lebens gerichtete Zeit mag den Satz Schopenhauers vergessen können, sie mag vielleicht gar nicht imstande sein, den Satz zu verstehen. Der Satz als solcher hört aber darum ebenso nicht auf wahr zu sein, wie, nach Descartes, die Gleichungen des Kreises, der Parabel und der Ellipse nicht aufhören wahr zu sein, wenn auch die Mehrzahl der Menschen sie nicht versteht. So illustriert auch das wissenschaftliche Leben unserer Zeit, und lediglich einer solchen Illustration sollten unsere Beispiele dienen, den Wahrheitswert der Kritik, die Platon am Pragmatismus geübt hat.

Platons Erörterung des Erkenntnisproblems scheint sich lediglich in einer Kritik des subjektivistischen Relativismus und Pragmatismus zu bewegen. Ich habe hier allerdings nur die Diskussion des Problems, nicht eingehend die von Platon entdeckten Richtlinien seiner Lösung charakterisieren wollen. Aus diesem Grunde hielt ich mich in erster, wenn auch nicht einziger Linie an eine bestimmte platonische Schrift, in der die Diskussion ihren präzisesten Ausdruck gefunden hat: an den Theätet. Wer freilich den Theätet zum ersten Male lesen möchte, ohne sonst etwas von Platon zu kennen, der könnte allerdings leicht zu der Meinung neigen, es werde hier nichts als Kritik gegeben. Das würde jedoch nicht hindern, daß der platonische Theätet dennoch eines der großartigsten und denkwürdigsten Werke der Weltliteratur bliebe. Es wäre aber immerhin auch eine schiefe Beurteilung dieses Werkes. Hinter ihm steht nämlich bereits die ganze platonische Ideenlehre. Das bedeutet in Kürze: Hinter ihm steht der Gedanke, daß es unabhängig von aller menschlichen Organisation und Intelligenz, unabhängig von allen subjektiven Zuständen und Eigenschaften, über den Variablen der Emp-

findung und Wahrnehmung Invarianten geben müsse, schon damit wir auch nur einen Satz von Sinn und Inhalt aussprechen können. Wir wiesen ja mit Platons eigenen, gerade seinem Theätet entnommenen Worten darauf hin, daß auch der Relativismus nicht einmal von Empfindungen und Wahrnehmungen und ihrem Wechsel reden könne, ohne selbst bereits solche Invarianten in den Begriffen des Seins, der Identität, Verschiedenheit, Gleichheit, Einheit und Menge vorauszusetzen. Solche Invarianten bezeichnete Platon als Ideen. Von ihrer metaphysischen Bedeutung dürfen und müssen wir in diesem Zusammenhange absehen. Ihre logische Bedeutung aber ist die gesetzlicher Ordnungen, nach denen, wie Platon sagt, Empfindungen und Wahrnehmungen selbst erst »verknüpft und zusammengefügt«, aufeinander »zur Einheit bezogen werden« müssen, um Geltung zu erlangen. In der Empfindung hat die Erkenntnis ihre zeitliche Anknüpfung, in der Idee als invarianter Ordnung aber ihren sachlichen Geltungsgrund. Auf einen solchen muß alle Erkenntnis, um Erkenntnis zu sein, zurückgeführt werden können. Das leistet methodisch die Wissenschaft. Sie ist vor allem also methodische Begründung. Damit ist zugleich das am Anfang bezeichnete Ziel der Wissenschaftslehre als Wissenschaft von der Wissenschaft in voller Schärfe deutlich geworden: Begründung ist Methode. In ihr erwächst der Wissenschaftslehre das Problem der logischen Struktur wissenschaftlicher Methodik. Platon ging ihr besonders im engen Anschluß an die Mathematik nach. Er wandte sich von ihr aus vor allem der energischen Herausarbeitung der analytischen Methode zu, deren Anwendung zu Beginn der Neuzeit sowohl auf philosophischem, wie mathematischem, wie physikalischem Gebiete bei Descartes, Galilei und Leibniz ihre große Fruchtbarkeit entfalten sollte, und zwar in bewußtem Anschluß an Platon. Die Analysis der Erkenntnis, die analytische Mechanik, die analytische Geometrie, die Analysis des Unendlichen illustrieren das. Begründung aber ist weiter im speziellen methodische Rückführung auf Grundlagen. Die Grundlagen der Wissenschaft zu ermitteln wird so zur Aufgabe der Wissenschaftslehre. In den Ergebnissen der Wissenschaft finden die Grundlagen ihre Bewährung. An den Ergebnissen der Wissenschaften hat darum die Wissenschaftslehre ebenso ihren sachlichen Anknüpfungspunkt, wie die Wissenschaft in der Empfindung ihren zeitlichen Anknüpfungspunkt hat. Insofern also methodisch von Ergebnissen zu Grundlagen aufgestiegen werden muß, die eben Grundlagen für Ergebnisse sind, so daß diese sich aus den Grundlagen methodisch begreifen, wie die Grundlagen sich methodisch

in den Ergebnissen bewähren müssen, bilden Grundlagen, Methoden und Ergebnisse einen einheitlichen, unlösbaren Korrelationszusammenhang. Sie sind Glieder einer einheitlichen Wechselbeziehung, darum zwar, wie alles Bezogene, jedes von den anderen unterschieden und nicht mit ihnen identisch, aber keines ohne die anderen, sondern jedes nur in durch Beziehung auf sie. Darum ist unter dem streng systematischen Gesichtspunkte des Zusammenhanges von Wissenschaft und Wissenschaftslehre ein Satz nicht deshalb wahr, weil er einem Subjekte als wahr erscheint, sondern umgekehrt ist die logische Geltung eines Satzes der Grund für die Richtigkeit seiner Erfassung durch das Subjekt. Das ist der Zentralgedanke, mit dem der platonische Idealismus die Möglichkeit der Erkenntnis begründet. Lotze hat als Erster unserer Zeit den tiefsten Sinn des Platonismus besonders nahe gebracht. Dieser lebt nicht etwa nur fort im transzendentalen Idealismus Kants und seiner Nachfolger, sondern in aller echten Wissenschaft. Was er für die moderne Naturwissenschaft bedeutet, das lehrt am besten vielleicht gerade die Auseinandersetzung eines hervorragenden Physikers der Gegenwart, die Auseinandersetzung Max Plancks mit dem modernen Relativismus und seine Forderung einer Emanzipation der Wissenschaft von den anthropomorphen Elementen des Relativismus. Es ist ebenso gut platonisch wie streng wissenschaftstheoretisch, wenn Planck ausführt, daß in den Sinnesempfindungen zwar der zeitliche »legitime Ausgangspunkt aller Naturforschung« liegt, durch ein Stehenbleiben bei der Empfindung aber das ganze »physikalische Weltbild degradiert« würde und daß nur in einem konstanten, »von jeder menschlichen, überhaupt jeder intellektuellen Individualität unabhängigen« Sein die Wissenschaft ihren Grund und ihre Voraussetzung findet [1]).

So lebt Platon in aller echten Wissenschaft auch heute noch fort und wird allezeit in ihr fortleben. Wenn Schopenhauer ihn den »göttlichen« nennt, so darf er es, weil seine unermeßlich hohen Werke herrlich, wie am ersten Tag sind. Solange es Menschen geben wird, die echte Wissenschaft treiben, wird es auch immer echte Platoniker geben. Denn beide sind Eines. Darum wird das Ewige und Echte der Antike zu aller Zeit modern sein, weil es über alle Zeit und alle Mode erhaben ist.

---

1) Max Planck, Die Einheit des physikalischen Weltbildes. S. 35.

Ueber das Problem der künstlerischen Form.

Von

Paul Stern.

I.

Ueber das Wesen der Kunst streiten zwei dem Anschein nach völlig entgegengesetzte Meinungen: nach der einen sei letzten Endes ihre Aufgabe, einen Vorgang oder Zustand inneren Lebens überzeugend zum Ausdruck zu bringen; nach der anderen, Gebilde zu schaffen, die durch die Deutlichkeit und Harmonie ihrer Form dem von der Realität nur selten befriedigten Bedürfnis nach klar erfaßbarer Erscheinung dienen. In Wahrheit ist weder die Deutlichkeit im Darstellen äußerer Form, noch die irgendwie vollzogene Aeußerung eines inneren Lebens oder Erlebens für sich allein ausreichend Kunst zu schaffen; vielmehr jedes auf das andere angewiesen: angesichts des lebendigen Kunstwerks nur durch Abstraktion zu trennen und deshalb niemals für sich allein ästhetisch zu werten. Form und Gehalt sind eindeutig aneinander gebunden, und jede Aenderung der einen bedingt notwendig eine solche des anderen. Das kritische Urteil freilich wird stets nur einzelne Züge des inneren Gehalts oder der äußeren Erscheinung eines Werkes gesondert bezeichnen können und so scheinbar doch vom einen oder vom anderen sich in seiner Abschätzung des Ganzen bestimmen lassen. Aber wenn wir auch in der Kritik stets nur Einzelnes herauslösen und festhalten können, so werden wir als künstlerisch Urteilende darüber den Zusammenhang, das Ganze, nicht vergessen, aus dem wir es lösen. — Das Dionysische und das Apollinische als vergöttlichte Grundkräfte des menschlichen Seins führen erst in ihrer Verbindung zur Kunst: die tiefste Fülle des Lebens muß sinnlich erfaßbar werden, das klar Erfaßbare zugleich die echteste Lebendigkeit sinnenfällig zum Ausdruck bringen, wo wirkliche Kunst entstehen soll.

II.

Für den Laien, der von der Kunst ergriffen, erhoben oder entzückt werden will, tritt dabei mehr das durch die Kunst zum Ausdruck gebrachte innere Lebensgefühl in den Vordergrund. Tatsächlich lassen sich ja einzelne Richtungen in der Kunst meist durch ihre innere Stellung zur Welt, durch die Art des in ihnen vermittelten Lebensgefühls charakterisieren, auch wenn ihr ästhetisches Bekenntnis mehr das Formale ihres Schaffens betont; und das Publikum, soweit es sich Richtungen anschließt, orientiert sich fast stets am Gehalt. Entfesselte Leidenschaft, strenge, unnahbare Größe, die in zarter Zurückhaltung bebend erwartende Spannung werden stets nicht sowohl Bewunderer als Parteigänger finden, die nur dort zu künstlerischer Ergriffenheit kommen, wo sie antreffen, worauf *sie* gerade eingestellt sind.

Auch der schaffende Künstler löst sich oft schwer von dieser Einstellung auf die »Richtung«, deren Einseitigkeit wohl stets mit der Intensität seiner inneren Entwicklung Hand in Hand geht, zumeist unter dem Bann technischer Erfahrungen und Vorlieben, von denen aus er schließlich zu festen ästhetischen Forderungen vordringt. Die inneren Erlebnisse, die zum künstlerischen Schaffen gehören, unreflektiert voraussetzend oder hinnehmend, strebt er als Schaffender nach Deutlichkeit und innerer Ausgeglichenheit seines Werkes. Die Hemmungen seines Schaffens treiben ihn, nach Lösungen zu suchen. Und ist er ein denkender Kopf, so wird er die Aufgaben und Lösungen, die er findet, im Licht einer allgemeineren Betrachtung abzuleiten und vorzutragen suchen: das Innere, das nach Ausdruck ringt, tritt für sein Interesse zurück gegenüber den Mitteln, die seiner Veräußerung dienen, gegenüber dem Hörbaren oder Sichtbaren der äußeren Welt, in dessen Gestaltung und Anordnung seine künstlerische Triebkraft sich auswirkt. Hierdurch ist auch seine ästhetische Betrachtungsweise vorgezeichnet: Aufzuweisen, was seiner bildenden Einwirkung offensteht, deren Ziele in *einem* Blick zu umspannen, die immer wiederkehrenden, nie zu vernachlässigenden Züge der glücklich gelungenen Gebilde zu erfassen, sie in der Natur unseres Wahrnehmungsvermögens als begründet zu erkennen und in klaren Gedanken festzulegen, hat jeder der ganz Großen in der Kunst als Aufgabe empfunden, jeder der über der Einstellung auf die Kunst im engeren Sinne nicht den Blick für den umfassenderen Reichtum der menschlichen Möglichkeiten überhaupt verlor, unter denen das Pathos des beherrschenden Denkens nicht fehlen darf. Freilich geht gerade dem künstlerischen Menschen dies

Pathos leicht verloren. Solch Manko nennt er dann wohl gar mit Stolz: Instinktivität. Aber »Instinkt«, wie er in solchen Aeußerungen gemeint wird, ist eine sehr positive, gerade auch im Denken selbst sich deutlich zeigende Sicherheit der inneren Entscheidung in Urteil, Stellungnahme und Tun — auch das Denken ist letzten Endes ein Tun so gut wie das künstlerische Schaffen; und nur wo der Instinkt schwach ist, bleibt das Denken ohne seine Stütze. Das wahre Denken verläßt sich auf ihn und muß sich auf ihn verlassen können. Wer sich durch Denken dem Instinkt zu entfremden fürchtet, kennzeichnet damit selbst sein Denken oder seinen Instinkt oder beides als unzureichend. —

III.

Die Einstellung auf die Technik seiner Kunst im weitesten Sinne, die den künstlerischen schaffenden und denkenden Menschen charakterisiert, läßt ihn dabei doch leicht in der Bewertung und Kritik der Kunstwerke auf den inneren Gehalt zu wenig Gewicht legen, und sich gewissermaßen mit einem guten Stück Arbeit zufrieden geben, wo die innere Konventionalität oder gar Leblosigkeit des Gebotenen Ablehnung verlangte. Die Prinzipien, nach denen zu arbeiten, die Regeln, die zu erfüllen er sich selbst zur Pflicht gemacht hat, werden ihm leicht zu Kriterien für die Beurteilung künstlerischer Leistung überhaupt. Das scheint gerechtfertigt, wo doch der Verstoß gegen sinnvolle Vorschriften ganz zweifellos gegen die zu beurteilende Leistung in die Wage fällt. Aber der genaueren Betrachtung kann eines nicht verborgen bleiben: die Erfüllung eines formalen Prinzips, eine Regel kann nie von sich aus das Künstlerische gewährleisten. Sie mag eine notwendige Bedingung künstlerischen Gelingens sein, eine hinreichende ist sie nicht. Nicht daß sie erfüllt wird, sondern wie sie erfüllt wird, macht das Kunstwerk.

Dies hat vor allem seinen Grund darin, daß die Theorie wohl die Elemente einer Kunst, anders gesagt, die »Wirkungsmomente«, mit denen sie arbeitet und die in ihren Werken zur Geltung kommen (wie etwa in der Malerei Ton, Farbe, Linie, Fläche, Raumform, Gegenständlichkeit) jedes für sich oder allenfalls zu zweit behandeln kann, die künstlerische Praxis dagegen diese Momente beliebig zu kombinieren und in ihrer Wichtigkeit zu variieren vermag. Jedes dieser Momente hat seine Sonderwirkung und seine eigene Gesetzlichkeit, läßt sich in den Vordergrund stellen oder kann in seinem Gewichte zurücktreten. Und schließlich wird ein jedes von ihnen in jedem Bilde mehr oder weniger mitsprechen und dabei zu dem

Ganzen in organischer Weise abgestimmt sein müssen. Dabei sind noch alle diese Momente unter sich eines für das andere mehr oder weniger bedeutsam, jedes derselben dient zur Hebung und Verdeutlichung eines der anderen oder des Ganzen, und doch ist keines lediglich dienend, sondern jedes spricht stets zugleich seine eigene Sprache, hat seinen eigenen Wert im Gefüge des Kunstwerks. Die bloße Linie des Zeichners, abgemessen nach Schwung oder Ruhe, Druck oder Zartheit, kann von sich aus Werte des Tons, der Arabeske, der Perspektive, der Gestalt, der Bewegung in größtem Reichtum entfalten. Farbe und Ton akzentuieren Teile der Fläche und geben gleichzeitig für Schatten und Licht und damit wieder für die dreidimensionale Gestalt zwingende Hinweise. Und diese selbst zeigt weiter dem geistigen Auge mehr oder minder deutlich eine nach Leichtigkeit oder Schwere, Ruhe oder Bewegung charakterisierte Haltung.

IV.

Die praktische Aesthetik, die sich hier der schaffende Künstler entwickeln kann, würde schließlich zu einer systematischen Uebersicht über die »Wirkungsmomente« in jeder Kunst führen. Mit alledem aber wird das schließlich zur Vorstellung gebrachte Gebilde doch immer nur von außen und mit Rücksicht auf die Etappen der mehr und mehr sich vertiefenden Wahrnehmung charakterisiert. Wesentlich aber für die ästhetische Anschauung ist, daß alles Aeußere in ihr ganz unmittelbar als Verkörperung eines Inneren, als Ausdruck einer bestimmten Verfassung inneren Lebens in Zustand oder Aktion, in Ruhe oder Bewegung empfunden wird. Auch Tisch und Stuhl haben ja für den künstlerischen Blick ihre eigene Art von Lebendigkeit. Mag dieses innere Leben aber konkret — (durch Darstellung natürlichen Seins oder Geschehens) — oder abstrakt — (wie in der zeichnerischen Arabeske oder im dekorativen, farbigen Ornament) — verkörpert sein, stets wird es die durchgehende Grundnote bilden müssen für die Behandlung und Kombination der vorangehenden äußeren Momente und Etappen. Wer über Schönheit oder Häßlichkeit eines Gebildes urteilen will, muß deshalb von dem äußeren Eindruck ausgehend seine Wahrnehmung bis zu dem Punkte zu vertiefen suchen, wo ihm das Erschaute als Träger einer bestimmten Art innerer Lebendigkeit erscheint.

Eine Raumform mag äußerlich technisch genommen noch so reich und deutlich »erscheinen«, noch so gut durch Farbe und Linie gegeben sein — wo die sichere Abstimmung aller in Betracht kommenden »Wirkungsmomente« auf die einheitliche, nur im Gefühle

festzuhaltende innere Grundnote fehlt, ist der ganze Aufwand künstlerisch vergeblich. Diese Abgestimmtheit auf eine einheitliche innere Grundnote ist auch innerhalb des Gebietes der einzelnen Wirkungsmomente das eigentlich Wesentliche. Wo sie fehlt, wird der Eindruck eines einheitlichen Ganzen nicht erreicht und die Teile ermangeln der unmittelbar einleuchtenden Beziehung aufeinander. Von außen her bestimmte Methoden zur Vermeidung dieses Mangels werden den Bereich der vorhandenen künstlerischen Möglichkeiten niemals festlegen oder gar erschöpfen können. Worauf es ankommt ist immer wieder die Abgestimmtheit der Wirkungsmomente und ihrer Unterteile auf das gleiche innere Lebensgefühl. Nach ihr bemißt jeder wirklich künstlerisch Urteilende unwillkürlich und auch ohne darum zu wissen sein Urteil. Erst durch diese Anwendung auf die Gesamtheit der jeweils vorhandenen »Wirkungsmomente« gewinnt die alte vage Forderung nach Harmonie im Kunstwerk einen wirklich brauchbaren Sinn. Einzig hier liegt auch das sonst nie zu findende Kriterium für das Organische oder Teleologische im Kunstwerk für die »Einheit in der Mannigfaltigkeit«, an der man es früher zu erkennen suchte; für die Vollendung der »Form«, die man neuerdings bei der Bestimmung künstlerischer Werte gern in den Vordergrund rückt.

V.

Erst wo alle Wirkungsmomente eines Gebildes in ihrer Eigenwirkung durchgehend auf das gleiche innere Lebensgefühl abgestimmt sind, das in dem Ganzen zum Ausdruck kommt, wo gewissermaßen die Deutlichkeit des Gebildes mit der Deutlichkeit des inneren Gehalts zusammenfällt, erst dort ist wirklich künstlerische »Form« erreicht. Deshalb darf man den Inbegriff der künstlerischen Form nicht erschöpft glauben durch den der deutlich zur Erscheinung gebrachten Form eines beliebigen Gebildes; so sehr andererseits die Deutlichkeit der Erscheinung als Vorbedingung künstlerischer Wirkung anerkannt werden muß. Denn das Deutlichwerden des »Gebildes« ist die wesentlichste Zwischenstation auf dem Wege der schließlich zur Auffassung des lebendigen Gehalts sich vertiefenden Wahrnehmung.

Noch viel weniger darf man die künstlerische Form mit irgend einer Art von Schema verwechseln, so sehr auch hier wieder zu betonen ist, wie viel künstlerische Weisheit oft in den konventionellen Schematen enthalten ist, die für die Verständlichkeit der Kunst sogar bis zu einem gewissen Grade notwendig sind. Nur ist das

Schema meist auf bestimmte Grundnoten des inneren Lebens mehr oder weniger eingestellt, mit der Kunstübung bestimmter Schulen oder Richtungen verwachsen und wird leicht als lähmend empfunden, wenn neue innere Werte nach Ausdruck ringen.

Schon die Differenz der führenden Begabungen unter den Künstlern wird die hergebrachten Formen notwendig modifizieren. Die künstlerischen Individuen unterscheiden sich ihrer Begabung nach meist durch die in jedem anders gelagerte Geschicklichkeit in der Verwertung und Kombination dessen, was wir eben die Wirkungsmomente nannten (Ton, Farbe, Linie, Flächenbild, Raumgebild usw.). Hierdurch lockern sie gleichsam von außen die ursprüngliche Tradition und bereiten dabei zugleich Variationen des auszudrückenden Grundgefühles den Weg. Endlos ist der Streit gerade unter Künstlern, ob nicht diese Variationen des in der Kunst zum Ausdruck kommenden Lebensgefühls lediglich aus den Bereicherungen der Technik entsprungen seien (z. B. Ableitung der Gotik aus der Technik des Spitzbogens): eine schwere Verkennung der unlösbaren wechselseitigen Verknüpfung des Inneren und Aeußeren in aller Kunst und eine sehr deutliche Bestätigung der schon oben berührten seltsam einseitigen Einstellung gerade der Künstler auf die äußeren Bedingnisse ihres Schaffens. In Wahrheit werden neue Möglichkeiten der Technik nur da verfeinert und zu eigenem Stile weitergeführt, wo sie einem künstlerisch nach Ausdruck ringenden Lebensgefühl entgegenkommen. Fehlt jene Koinzidenz, so kommt es allenfalls zu dem Versuch einer Stilisierung.

So ist es eben doch das die Ausdrucksweise bestimmende Lebensgefühl, das in der Kunst für die Wertung und Verwertung neuentdeckter technischer Möglichkeiten den Ausschlag gibt. Auch für die Auswahl und Betonung der Wirkungsmomente in den verschiedenen Stilen ist es maßgebend: die Zartheit der Frührenaissance führt zu der Bevorzugung der Flächenwirkung, des »Planialen«, wie ich es nennen möchte, zu jener fast körperlosen Grazie der Profilierungen, der fast arabeskenhaften Verwendung alles Linearen in der Bildfläche, die Botticelli uns zeigt; während die pompösere und selbstbewußtere Grundstimmung des Barock das gegeneinander Wuchten der in den Gebilden und Erstreckungen des Raumes verkörperten Kräfte und damit das dreidimensionale Moment der Anschauung, das »Spatiale«, in den Vordergrund rückt. Es braucht kaum hinzugefügt werden, welche Bedeutung die Untersuchung der Kombination und Betontheit der Wirkungsmomente ganz allgemein für eine systematische Charakterisierung der historischen Stile, ja selbst für den

Ausblick auf neue stilistische Möglichkeiten besitzt. Man betrachte auch etwa einmal die jüngsten Pariser Richtungen und ihre Techniken unter diesem Gesichtspunkt [1]).

VI.

Dabei darf mit dem allgemeinen Lebensgefühl nicht das künstlerische Gefühl im engeren Sinne verwechselt werden, in welchem uns die Abgestimmtheit der Wirkungsmomente eines Gebildes auf die gleiche seelische Grundnote zum Bewußtsein kommt. In ihm liegt zugleich die letzte Instanz für alle Entscheidungen künstlerischen Schaffens und Urteilens. Diesen kann der Verstand niemals vorgreifen, ihren Ausfall nicht errechnen, sie selbst nicht durch eigene Leistung ersetzen, weil sie immer nur für die vorliegende Grundnote getroffen werden und gelten, bei anderer Grundnote dagegen anders ausfallen müssen. Wenn Kant die Kunst als Spiel der Gemütskräfte bezeichnet, so hat er damit ihre über alles Intellektuelle hinausreichende Stellung in einem Worte kenntlich gemacht. Der Verstand nimmt teil an dem Spiel der Gemütskräfte, aber er kann es nicht aus eigenen Mitteln bestreiten. Neben ihm muß die wertende und fühlende Seele mit allem Reichtum ihrer inneren Spannungen und Lösungen zu ihrem Rechte kommen, wenn es aus jenem Spiel das Gebilde der Kunst sich erzeugen soll. Die Bedeutung, die der Verstand für die künstlerische Tradition — durch Sichten des erfahrungsmäßig erprobten, durch Herauslösen der darin liegenden Gesetzlichkeiten und durch Nutzbarmachen der gewonnenen Einsicht — besitzt, bleibt bestehen; all dies philosophisch zur Klarheit zu bringen, ist ihm nicht verwehrt, ja sogar im Interesse seiner Leistung geboten. Aber weder für das künstlerische Schaffen noch für das künstlerische Beurteilen reicht er aus. Dieses vollzieht sich unter der Leistung des künstlerischen Gefühles. Einzig in ihm wird uns jene merkwürdige »Harmonie des Inneren und Aeußeren« erfaßbar, die in den Werken großer Kunst zutage tritt und die, um es nochmals zu sagen, beruht auf der durchgehenden Abgestimmtheit aller in der Wahrnehmung mitschwingenden Wirkungsmomente, auf die in dem ganzen Gebilde zum Ausdruck kommende innere Lebendigkeit.

Das künstlerische Gebilde entspricht damit naturgemäß auch den Forderungen der »Deutlichkeit«, auf die der schaffende Künstler mit Recht von jeher so großes Gewicht legte. Nur hat sich für unsere Betrachtung diese Forderung vertieft, indem sie nicht nur mehr der äußeren Form des Gebildes gilt, wie wir gezeigt zu haben glau-

1) Der Aufsatz stammt aus dem Februar 1911.

ben, sondern zugleich dem zweiten, von uns im Anfang berührten Satze Rechnung trägt, wonach die Kunst einen Zustand oder Vorgang inneren Lebens überzeugend zum Ausdruck bringen sollte: Nicht nur um deutliche Wahrnehmbarkeit eines Aeußeren und deren vollendete Vorbereitung handelt es sich in der Kunst, sondern darum, ein dem geistigen Auge bis in sein innerstes Leben klar durchschaubares Stück Dasein zu entwerfen.

Es ist gewissermaßen nicht nur eine äußere, sondern zugleich eine innere Hellsichtigkeit, die wir als künstlerisch Schaffende zu verewigen, als Empfangende zu gewinnen trachten, um an dem, kraft ihrer, völlig erfaßten Gebilde alsbald mit der ganzen Fülle unseres eigenen Lebensgefühls Anteil zu nehmen. Die hierfür unerläßliche allseitige Deutlichkeit des künstlerischen Gebildes, verbunden mit der inneren Abgestimmtheit all seiner Wirkungsmomente auf die gleiche Grundnote des inneren Lebensgefühls, das ist das Wesen der »künstlerischen Form«.

Die Philosophie der Strafe.

Von

Sergius Hessen (St. Petersburg).

Der Zwang ist der Knecht des Rechts, nicht das Recht der Knecht des Zwangs. K. Binding.

Indem wir eine philosophische Analyse des Problems der Strafe versuchen, wollen wir gar nicht in den Herrschaftsbereich der Spezialwissenschaft des Strafrechts eingreifen. Vorliegende Abhandlung bezweckt viel weniger einen Angriff, als eine Selbstverteidigung. Nicht neue Gebiete zu erobern fordern wir die Philosophie auf, sondern bloß einen verlorenen, alten Besitz, wenn auch nur teilweise, wiederzugewinnen. Das einzige, woran uns liegt, ist zu beweisen, daß trotz aller Berechtigung der empirischen Reaktion gegen den Rationalismus der »absoluten« Schulen im Begriff der Strafe doch ein Etwas zurückbleibt, das keine »relativen« Theorien und überhaupt keine Empirie zu begreifen vermag. Gelingt es uns aber, dieses Etwas aus seinen Hüllen herauszuschälen, so werden wir damit nicht nur die partielle Wahrheit der absoluten Schulen erweisen, sondern auch die Kontrebande aufdecken, welche die relativen Theorien in ihre anscheinend rein empirischen Systeme einschmuggeln. Ebenso wie keine physiologische oder botanische Theorie imstande ist, einen mathematischen Aufbau zu widerlegen, ebensowenig kann auch eine philosophische Doktrin, selbst wenn sie nur im Geheimen vertreten wird, mit etwas anderem als mit einer philosophischen Theorie kollidieren. Dies verborgene aber unerläßliche Philosophieren über das Wesen der Strafe rechtfertigt unseren Versuch, in den Streit einzugreifen. Indem wir ihn unter philosophische Begriffe bringen, wollen wir dabei vor allem auf die eine Seite des Problems der Strafe hinweisen, welche den Spezialwissenschaften Stoff zu heimlichem Philosophieren liefert, die von Rechts wegen jedoch vollkommen der philosophischen Theorie

angehört. Im folgenden werden wir also versuchen zu beweisen, daß der Streit der absoluten Theorien mit den relativen nicht nur nicht in einen Streit der relativen Theorien untereinander ausgeartet ist [1]), sondern im Gegenteil einen viel tieferen philosophischen Charakter trägt, als gewöhnlich angenommen wird. Der Gegensatz der verschiedenen Schulen des Strafrechts ist nur ein spezieller Fall des viel allgemeineren und wesentlicheren Gegensatzes zwischen der autonomen und heteronomen Rechtsauffassung, und dieser ist seinerseits den analogen Gegensätzen in den anderen Gebieten der Kultur und Philosophie gleichartig.

Der Hinweis auf die allgemeinen philosophischen Motive, die uns zum Problem der Strafe hingeführt haben, wird unseren Versuch am besten rechtfertigen können. Der Streit um die Autonomie ist das Grundmotiv der Philosophie der Gegenwart: die Logik sprengt die ihr fremden Fesseln der Psychologie, indem sie sich gegen den Psychologismus auflehnt; und die Ethik und Aesthetik suchen sich ebenfalls von der utilitaristischen Begründung der Sittlichkeit und der Kunst zu befreien. Immer mehr und mehr gelangt in der Philosophie der Gegenwart der unableitbare Wert des Guten an sich und des Schönen an sich zur Anerkennung. Endlich sprengt auch die Psychologie die Bande, in die sie bis in die allerjüngste Zeit Ethik und Logik geschlagen hatten. Das tritt besonders deutlich in der Unterscheidung zwischen dem erkenntnistheoretischen und psychologischen Subjekt in der Erkenntnistheorie einerseits und zwischen der ethischen Persönlichkeit und dem psycho-physischen Organismus in der Ethik andererseits hervor. Ja, man kann sogar behaupten, daß dieser vielen so paradox und widerspruchsvoll erscheinende Begriff des rein philosophischen Subjekts, dem selbst jeder Schatten eines psycho-physischen Seins fehlt, am deutlichsten die Idee der philosophischen Autonomie zum Ausdruck bringt. Und gerade das ist das Leitmotiv der vorliegenden Abhandlung: sie soll zeigen, daß dem Streit der Schulen des Strafrechts dieselbe Voraussetzung zugrunde liegt, welche in der Logik, Ethik und Aesthetik den rationalistischen und empiristischen Psychologismus genährt hat, nämlich die Nichtunterscheidung des philosophischen und des empirischen Subjekts; in unserem Fall also die Verwechslung des Rechtssubjekts mit dem psycho-physischen Organismus. Gelingt es uns, diese Aufgabe zu lösen, so haben wir de facto den Beweis für die Richtigkeit des

---

1) Wie es Liszt behauptet: Lehrbuch des deutschen Strafrechts 16.—17. Aufl. 1908. § 16, III.

monistischen Dogmas jeder Philosophie, welches die Einheit und Gleichartigkeit der Welt behauptet, geliefert. Das Gebiet des Strafrechts wird sich als Teil eines einheitlichen Kosmos erweisen; zwar ist dieses Gebiet unabhängig und autonom, es trägt aber dieselben Gesetze und Gegensätze in sich, wie auch die übrigen Teile, die alle ein und derselben, dem Wesen nach gleichen philosophischen Forschungsmethode unterliegen.

Dies bedingt auch den Gang unserer Untersuchung. Wir werden mit der Analyse der philosophischen Grundmotive der verschiedenen Schulen des Strafrechts anfangen und versuchen, ihre Gegensätze auf einen fundamentalen Widerstreit zurückzuführen (Kap. I). Es sei hervorgehoben, daß von den Grund*motiven* der Schulen die Rede sein wird und nicht von den Schulen selbst, die stets mit praktischen Forderungen rechnen müssen und dadurch das ihnen zugrunde liegende Motiv durch mehr oder weniger zufällige Elemente zu verdecken genötigt sind [1]). Darauf werden wir zur Kritik einiger extremer Theorien übergehen, welche die bezeichneten Grundmotive in besonders reiner Form zum Ausdruck gebracht haben, und zu beweisen suchen, warum für sie alle ein »wissenschaftlicher Eklektismus« unvermeidlich ist (Kap. II). Dabei werden wir auf jene oben erwähnte, allen Schulen gemeinsame Voraussetzung stoßen und ihre vollkommene Willkürlichkeit erkennen können. Von dieser Kritik ausgehend, wollen wir die genannte Voraussetzung zu widerlegen suchen und darnach zur Feststellung der richtigen philosophischen Begriffe des Verbrechens und der Strafe schreiten (Kap. IV und V). Vorher aber gilt es, die Aufgabe und Methode der Philosophie der Strafe und auch das Verhältnis unseres Standpunktes zu den oben in ihren Hauptmotiven dargestellten Schultypen klarzulegen (Kap. III). Dann werden wir sehen, daß der Widerstreit der Motive sich ausschließlich auf die von uns in Kap. II aufgedeckte allen Schulen gemeinsame falsche Voraussetzung gründet, und daß nach ihrer Aufhebung der Widerstreit sich in Harmonie auflöst.

I. Autonomie und Heteronomie.

Der Gegensatz zwischen Autonomie und Heteronomie im Streit der Schulen des Strafrechts äußert sich hauptsächlich in den Fragen über das Wesen der Strafe, über die Freiheit (richtiger

1) Das erkennen selbst die Vertreter der Schulen an, nur sehen sie darin lieber einen »politischen Kompromiß«, als einen »wissenschaftlichen Eklektismus«. Vergl. *Liszt*, ibid. § 16, III, 5.

die Autonomie) der Rechtsperson und über die Selbständigkeit der Wissenschaft des Strafrechts.

I.

Die heteronomen Schulen führen die Rechtsbegriffe Verbrechen und Strafe auf solche zurück, die nicht mehr Rechtsbegriffe sind, wie z. B. die soziale Anomalie (die soziologische Richtung), den anthropologisch-psychologischen Atavismus (die anthropologische Schule) usw. Wir stoßen hier auf eine Richtung, die dem konsequenten Psychologismus in der Logik oder dem Naturalismus in der Aesthetik vollkommen analog ist. Für beide ist sowohl das Wahre, als auch das Schöne nicht etwas seiner Bedeutung nach Unableitbares und an sich Wertvolles: »eine interesselose Wahrheit«, die »Kunst um der Kunst willen«. Im Gegenteil, da die Wahrheit das Resultat der Befriedigung der Lebensinteressen ist, so soll sie den anderen Produkten der geistigen Tätigkeit des Menschen verwandt, ja vollkommen gleichartig sein. Mit der Technik und Religion gleichzeitig geboren, stand sie zuerst in deren Dienst, jetzt aber drängt sie die letztere immer mehr und mehr zurück. Sie wird erschöpfend von der Psychologie ergründet, die auch die anderen Geistestätigkeiten erforscht, deren Produkte nicht mehr Wahrheit genannt werden. Dasselbe könnte man auch von dem Schönen sagen. Das Schöne ist kein autonomes Gebiet mit eigenen spezifischen Zielen und autarken Gesetzen, es ist, dem Wesen nach, den Erscheinungen gleichartig, die außerhalb der Kunst liegen. Die Ziele der letzteren — Unterricht und Erziehung zum Guten, sind die gleichen, die sich auch die Wissenschaft und überhaupt jede geistige Tätigkeit setzt, nämlich, dem Leben zu dienen. In gleichem Sinne leugnen auch die heteronomen Schulen des Strafrechts die Selbständigkeit der Rechtsbegriffe. Der Rechtsbegriff des Verbrechens verliert seinen spezifischen Charakter und seine Unableitbarkeit, denn seinem Wesen nach ist das Verbrechen ein Produkt der anthropologischen oder soziologischen Anomalie, d. h. es ist den Erscheinungen gleichartig, die die Grenzen des Rechtsgebietes überschreiten. Der Rechtsbegriff des Verbrechens wird durch den anthropologischen und soziologischen Begriff des Verbrechens ersetzt. Das Verbrechen selbst, d. h. die Uebertretung der Rechtsnorm, ist etwas Sekundäres und Unwesentliches. Die Kriminalpolitik darf sich nicht auf die Organisation der Reaktion gegen das Verbrechen, d. h. der Strafe beschränken; ihre eigenliche Aufgabe besteht in der Schaffung einer Organisation, die

dem Verbrechen vorbeugt, in der Bekämpfung der Kriminalität. Da das Ziel der Strafe eine General- und Spezialprävention ist, so ist dementsprechend auch die Kriminalpolitik einerseits nichts anderes, als die soziale Politik überhaupt, andererseits — die zweckmäßigste Organisation des Schutzes der Gesellschaft vor Individuen, die kraft dieser oder jener anthropologischen und soziologischen Ursachen zu Verbrechern werden. Wenn die Wissenschaft imstande wäre, hinsichtlich gewisser Individuen mit Sicherheit festzustellen, daß sie dem Verbrechertypus angehören, so wäre es eine unnütze Sentimentalität, die Tatsache des Verbrechens abzuwarten; die Gesellschaft muß sich rechtzeitig vor notorischen Verbrechern schützen. Dagegen sollten Gelegenheitsverbrecher, die nicht dem Verbrechertypus angehören und der Gesellschaft nicht gefährlich sind, von der Strafe befreit werden, da sie in Bezug auf solche zwecklos ist (»bedingte Verurteilung«). Auf diese Weise (dem logischen Psychologismus und dem ästhetischen Naturalismus vollkommen analog) betrachten die heteronomen Rechtsschulen das Verbrechen und die Strafe ausschließlich als Tatsachen, ohne die Möglichkeit einzusehen, sie vom Standpunkt ihres (rechtlichen) Sinnes, ihrer Bedeutung und ihres Wertes zu beurteilen. Wesentlich erscheint ihnen nur der zeitliche Ursprung des Verbrechens und das utilitarische Ziel der Strafe. Bedeutung und Wert von Verbrechen und Strafe fallen für sie mit ihrer tatsächlichen Entstehung zusammen: der Auflehnung des Individuums gegen die es schädigende Gesellschaft und der Reaktion der Gesellschaft gegen das ihre Interessen bedrohende Individuum; das eine sowohl als das andere — um des Selbstschutzes willen.

Die autonomen Schulen, im Gegenteil, überschreiten bei der Erklärung des Wesens von Verbrechen und Strafe die Grenzen der rechtlichen Begriffsreihe nicht: sie betrachten das Verbrechen und die Strafe vom Standpunkt ihres rechtlichen Sinnes, ihrer Bedeutung und ihres Wertes. Das Verbrechen ist vor allem eine Rechtsverletzung. Keine Erwägungen der Prävention, und wären es die allersichersten, vermögen es, die »strafende« Tätigkeit des Staates hinsichtlich der »Verbrecher«, die noch keine Rechtsverletzung begangen haben, zu rechtfertigen. Die Kriminalpolitik darf sich in keinem Falle zur Sozialpolitik erweitern. Solch eine Vermengung der Aufgaben ist für beide in gleichem Maße schädlich. Die Bekämpfung der ungesunden sozialen Bedingungen und der schlechten Vererbung, die ausschließlich vom kriminalistischen Standpunkt ausgeht, bedeutet eine ungeheuerliche Verengerung der Aufgaben

der Sozialpolitik, die dadurch zu einer niederen, dienenden Rolle degradiert wird. Das Verbrechen als solches charakterisiert überhaupt weder Rassen, noch soziale Bedingungen. Es charakterisiert nur die Rechtsordnung: je entwickelter die Rechtskultur ist, desto größer ist die Zahl der Rechtsverbote und desto größer ist auch die Möglichkeit ihrer Uebertretung. In einer sozial und anthropologisch sehr gesunden Gesellschaft mit hoch entwickeltem Recht können mehr Rechtsverletzungen und Verbrechen vorkommen, als in einer Gesellschaft mit niedrigem sozialen Niveau und geringer Rechtskultur [1]). Wie wesentlich für einen Kriminalisten die Erforschung der Entstehung der einzelnen Arten des Verbrechens auch sein mag, so kann dies doch nichts zur Entscheidung der Frage über den Sinn des Verbrechens und über die Bedeutung und den Wert der Strafe beitragen. Die Strafe mag tatsächlich aus der Rache und der Reaktion der Gesellschaft gegen ein gefährliches Individuum entstanden sein, ebenso wie auch Wissenschaft und Kunst sich aus der Befriedigung primitiver Lebensbedürfnisse entwickelt haben mögen; ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach ist doch die Strafe sowohl von der Blutrache als auch von der Friedlosigkeit und den sakralen Opferungen der Verbrecher grundsätzlich verschieden [2]). Obgleich alle diese Handlungen auch zur Sicherung der Gesellschaft gegen schädliche Elemente dienen, so fehlt ihnen doch der Rechtscharakter: sie alle liegen außerhalb der Rechtssphäre. Sie können die gleichen tatsächlichen Ursachen, die gleichen tatsächlichen Folgen in bezug auf die Sanierung der Gesellschaft haben. Sie sind jedoch von der Strafe absolut verschieden, ihnen fehlt jede rechtliche Bedeutung und jeder Rechtswert. Die Strafe ist vor allem und ausschließlich ein Rechtsakt, sie dient nur dem Recht (wie die Wissenschaft nur der Wahrheit und die Kunst nur dem Schönen dient), obgleich man sich ihrer auch (wiederum analog der Kunst und Wissenschaft) zu anderen, außerhalb des Rechtes (der Kunst, der Wissenschaft) liegenden Zwecken bedienen kann.

2.

Die heteronomen Schulen, die die autonome Bedeutung der Strafe leugnen, erkennen auch den selbständigen Begriff der Rechts-

---

1) Vergl. Binding, Grundriß des deutschen Strafrechts, allg. Teil. 7. Aufl. 1907. S. VI.

2) Vergl. die bemerkenswerte Rektoratsrede von Binding. Die Entstehung der öffentlichen Strafe im germanisch-deutschen Recht, 1909, S. 10 f., 39 f. Ganz anders Liszt a. a. O. S. 12 f.

persönlichkeit, als Trägerin von Rechten, nicht an; sie sprechen dem einzelnen Individuum jede Autonomie ab. Wenn das Wesen des Rechts »in dem Schutz menschlicher Lebensinteressen« und das Wesen der Strafe in der General- oder Spezialprävention besteht, so hat die Autonomie der Rechtspersönlichkeit gar keinen Sinn. Den Interessen, die dem Selbstschutz der Gesellschaft entspringen, können keine sogenannten »unveräußerlichen Rechte der Persönlichkeit« gegenüberstehen. Als die Montagnards diese »unveräußerlichen« Rechte durch die Hinrichtung des Königs verletzten, vollzogen sie keine widerrechtliche Handlung. Sie wollten Frankreich retten, und nur durch die Phraseologie des Naturrechts kann man es erklären, daß sowohl Robespierre als auch Verniaud diese Hinrichtung als widerrechtlich anerkannten. Der Standpunkt des individualistischen Anarchismus ist noch zu verstehen: er behauptet die völlige Autarkie des Individuums, und damit leugnet er auch die Kraft jeglicher gesellschaftlicher Bande. Wird aber der Zwang des sozialen Interesses anerkannt, so existieren, der heteronomen Rechtsauffassung nach, keine Schranken mehr für die Vorherrschaft dieses Interesses über die Interessen des einzelnen. Letzterer hat dem irdischen Gott — dem Leviathan — gegenüber gar keine Bedeutung. Er besitzt nicht nur keine unveräußerlichen Rechte, sondern er ist dem Staate gegenüber vollkommen rechtlos. Deshalb fordern auch Wissenschaft und Erfahrung, indem sie die Existenz unverbesserlicher Verbrecher beweisen, mit logischer Notwendigkeit die Anwendung der Todesstrafe. Wenn die Wissenschaft unfehlbare Kriterien zur Feststellung von unverbesserlichen Verbrechern finden könnte, so müßte man solche wie tollwütige Tiere töten. Ist die Persönlichkeit in irgend einer Beziehung der Gesellschaft gegenüber frei? Existiert überhaupt eine Schranke für das Recht der Gesellschaft über die Persönlichkeit? Und wenn sie existiert, wo ist sie dann zu setzen? Darin und nicht in der metaphysischen Frage über die Willensfreiheit liegt die Wurzel der Verschiedenheit zwischen dem autonomen und heteronomen Standpunkt. Bei konsequenter Durchführung ihrer Ansicht müssen sich die heteronomen Schulen entweder für den individualistischen Anarchismus oder für die vollkommene Rechtlosigkeit der Persönlichkeit der Gesellschaft gegenüber erklären. Vom letzten Standpunkt aus hat die Strafe, d. h. die gesellschaftliche Reaktion gegen das Verbrechen, keine Schranken, außer der praktischen Zweckmäßigkeit der Strafe.

Für die autonomen Schulen dagegen ist die Persönlichkeit

die Trägerin von Rechten; der Strafe, sofern sie ein auf ein Rechtssubjekt gerichteter Rechtsakt ist, sind schon durch das Wesen des Rechtes Schranken gesetzt: in diesem Sinne ist die Person, als Besitzerin von unveräußerlichen Rechten, für die autonomen Schulen »frei«. Das Eigenartige des Rechtes liegt eben darin, daß es von der Stimmenmajorität nicht abhängt, daß es durch keine Voten geschaffen werden kann, wenn es dem Akt selbst, der votiert wird, nicht zugrunde liegt. Der Einwirkung des Staates auf die Persönlichkeit sind durch das Wesen des Rechtes selbst Schranken gezogen. Es ist möglich, daß zur Rettung des Staates die Schranken überschritten werden müssen (Krieg, politischer Mord, Belagerungszustand); jedoch dieser entschuldbare Uebergriff ist keinesfalls ein Rechtsakt, sondern ein Akt der gemeinen Sicherung (so faßten z. B. sowohl die Girondisten als auch die Montagnards die Hinrichtung des Königs auf). »Strafe und Sicherungsmaßnahme sind scharf auseinanderzuhalten, und nie darf jene zu einer Unterart von dieser herabgezogen werden«[1]). Der Kunst und Wissenschaft analog trägt das Recht in sich selbst die sich selbst begrenzende innere Gesetzgebung. Die Persönlichkeit ist der Gesellschaft gegenüber nicht rechtlos, sondern sie ist Trägerin von unantastbaren Rechten, die selbst seitens des Rechts nicht verletzt werden dürfen. Der Inhalt dieser Rechte kann sich in jeder Epoche und für jedes Volk ändern, aber die Idee der Geltung irgend welcher unveräußerlicher Rechte bleibt unverändert. Diese Idee der unveränderlichen »Rechtssubjektivität«, im Sinne der subjektiven Rechtsträgerschaft ist im Grunde nichts anderes, als die Idee der Freiheit: so ist das Recht bloß auf den Urteilsspruch eines Richters hin, auf Grund eines vorher veröffentlichten Gesetzes, verhaftet werden zu dürfen nichts anderes, als die Freiheit von der Willkür jeder, wenn auch der allereinsichtsvollsten und wohltätigsten Obrigkeit; das Recht der ungehinderten Aeußerung seiner Gedanken oder das Recht des Briefgeheimnisses ist dasselbe, wie die Freiheit von der Zensur oder die Freiheit von der Willkür der Cabinets noirs. Die Freiheit ist nur der negative Ausdruck für dasselbe Verhältnis, das in der Idee der »Rechtssubjektivität«, im Sinne des Besitzes von unveräußerlichen Rechten positiv ausgedrückt ist. Der Inhalt der einen sowohl als der anderen verändert sich in Abhängigkeit von den äußeren Formen der Willkür innerhalb dieses oder jenes historischen Zeitalters.

1) Binding. Grundriß S. XIX.

Anm. Zu bemerken ist, daß wir hier absichtlich von den autonomen Schulen absehen, die die absolute Macht des Staates über die Persönlichkeit behaupten

3.

Endlich äußert sich der Gegensatz zwischen Autonomie und Heteronomie auch im methodologischen Aspekte. Indem die heteronomen Schulen die Autonomie der Rechtsperson leugnen, stellen sie auch die Selbständigkeit der Wissenschaft des Strafrechts in Abrede: es gibt bloß eine Kriminalpolitik und ihr theoretisches Fundament setzt sich aus Wahrheiten zusammen, die aus den Natur- und Geschichtswissenschaften entlehnt, und durch das gemeinsame Ziel der allgemeinen Sicherheit verbunden sind. Neben der Dogmatik, d. h. einer »juristisch-technischen Betrachtung« des Systems des geltenden Rechts gibt es keine andere selbständige theoretische Aufgabe[1]). Alle Untersuchungen des Wesens von Verbrechen und Strafe sind hohle Metaphysik, die vergeblich bemüht ist, dem Leben Gesetze zu diktieren. Außer der Dogmatik hat nur noch die Kriminalpolitik Existenzberechtigung. Allein sie muß, wie jede Technik, welche die Handlungsweise der Menschen normieren will, auf einem theoretischen Fundament ruhen. Dieses Fundament ist in unserem Fall »die Kriminologie«, d. h. im letzten Grunde ein mechanisches Aggregat aus psychologischen, anthropologischen, psychiatrischen, soziologischen und ähnlichen Quellen geschöpfter und zum Hausbedarf des Kriminalisten zurechtgestutzter Einsichten. Die heteronomen Schulen können gar keine selbständige theoretische Grundlage anerkennen. Der Kriminalist ist auf fremdes Gut angewiesen, das er sich mundgerecht macht. Auf diese Weise führen die heteronomen Schulen eigentlich zum Selbstmorde des Strafrechts als einer selbständigen theoretischen Disziplin[2]),

(Hegel, teilweise Kant). Im nächsten Kapitel wollen wir den Grund aufdecken, warum die Idee der Autonomie des Rechts hier scheinbar in ihr Gegenteil umschlägt. Dieser Grund liegt nicht darin, daß jene Schulen die Freiheit und die »Rechtssubjektivität« leugnen, sondern eher darin, daß sie sie zu selbständigen Wesen hypostasieren, indem diese beide von der konkreten Persönlichkeit getrennt werden, in welcher sich sowohl die eine, als die andere verkörpern muß (siehe III). Der Sache nach, jedoch ist die Verbindung der Idee der Rechtsautonomie mit der Anerkennung der unumschränkten Staatsgewalt über die Persönlichkeit keine wesentliche. Nur durch den Umstand, daß die empirischen Schulen als Reaktion gegen die Hegelsche Form der autonomen Rechtsauffassung auftraten, ist der humane Individualismus einiger ihrer Vertreter zu erklären. Im Grunde aber ist dieser letztere mit der Heteronomie unvereinbar und für die heteronomen Schulen zufällig.

1) Liszt, ibid. § I.

2) Höchst interessant ist in dieser Hinsicht die Vorrede zur 7. Auflage des Grundrisses von Binding. Das Gefühl des gelehrten Kriminalisten, der seine Wissenschaft vor der Zerpflückung seitens fremder Dilettanten bewahren will, kommt hier mit großartiger Wucht zum Ausdruck.

ganz analog dem Psychologismus in der Logik, der sie aufs Niveau einer Kunstlehre herabsetzt, deren Fundament gleichfalls fremden Disziplinen (der Psychologie) entlehnt ist.

Im Gegensatz dazu erkennen die autonomen Schulen die Selbständigkeit einer theoretischen Wissenschaft des Strafrechts an, welche das Fundament der Kriminalpolitik bildet und ihr Sinn und unabhängige Bedeutung verleiht. Außer der rein technischen Dogmatik gibt es noch eine theoretische Wissenschaft: sie strebt darnach, das Wesen der Strafe, als eines ewigen Instituts, zu erforschen, ungeachtet des unaufhörlichen Wechsels der konkreten Arten der Strafe, und sie sucht die ewige Bedeutung des Verbrechens für das Recht zu ergründen, wie veränderlich die Objekte der verbrecherischen Handlungen und folglich auch die konkreten Arten des Verbrechens im Laufe der Geschichte auch sein mögen. Nur auf Grund dieser rein theoretischen Wissenschaft ist es möglich eine Strafpolitik aufzubauen. Wenn es auch zuzugeben ist, daß in der Sphäre der Kriminalpolitik die autonomen Schulen sich der Resultate empirischer Wissenschaften nicht systematisch bedient haben (die »Kriminologie« und sogar die Kriminalpolitik als besondere Disziplin ist eine der unstreitigsten und zugleich wesentlichsten Eroberungen der heteronomen Schulen), so liegt doch für sie keine Notwendigkeit vor, die eminente Bedeutung der naturwissenschaftlichen und historischen Disziplinen für die Fragen der Kriminalpolitik zu leugnen. Die normative Logik als Kunstlehre ist ja auch nicht imstande, ohne die Hilfe psychologischer und sogar anthropologischer Kenntnisse auszukommen, obgleich sie sich auf die rein theoretische Logik gründet [1]).

II. Die gemeinsame Voraussetzung der rationalistischen und empirischen Schulen.

Von diesem dritten Gesichtspunkt aus berührt sich der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie sehr nahe mit dem zwischen Rationalismus und Empirismus überhaupt. Es liegt schon in der Natur der Sache, daß die theoretische Wissenschaft des Strafrechts, die das ewige Wesen (die Bedeutung und den Wert) der Strafe und nicht die Tatsachen untersucht, stets zum Rationalismus neigt, da sie es bloß mit den Begriffen des Verbrechens und der Strafe zu tun hat. Dagegen führt jeder konsequente Empirismus, wie überall, so auch im Strafrecht zur He-

1) Vergl. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. I, § 42.

teronomie: denn eine reine Tatsachenforschung ist nicht imstande, Recht von Unrecht (Gewalt und dergl.) abzugrenzen, ebenso wie die Psychologie unfähig ist, den Glauben vom Wissen (die Religion von der Wissenschaft) zu trennen. Nur dadurch, daß die gegenwärtige Soziologie, die doch eine reine Tatsachenwissenschaft sein soll, sich von rechtsphilosophischen Begriffen noch nicht genügend befreit hat, ist die scheinbare Möglichkeit einer Vereinigung des Empirismus mit der Autonomie (Petražicky) zu erklären. Der Physik gleich, die sich Schritt für Schritt von der Physiologie befreit hat, und der Psychologie analog, die sich von den Banden der Logik und der übrigen philosophischen Disziplinen zu lösen strebt, wird auch die Soziologie mit der Zeit die letzten Reste des Philosophismus abschütteln. Die Begriffe des Rechts und Unrechts, des Verbrechens und der Strafe werden allmählich in der Soziologie dieselbe Bedeutung erhalten, wie die auch nur physiologisch zu rechtfertigende Einteilung der physikalischen Erscheinungen in Licht, Wärme und Elektrizität. Dann wird die Notwendigkeit der heteronomen Auffassung des Rechts für jeden Empirismus klar hervortreten.

Wie sehr sich auch der Gegensatz zwischen Autonomie und Heteronomie demjenigen zwischen Rationalismus und Empirismus nähern mag, so fällt er mit diesem doch nur teilweise zusammen. Die Autonomie macht den Rationalismus bloß möglich; die Heteronomie ist bloß eine Folge des Empirismus. Das bedeutet aber nicht, daß die Autonomie ausnahmslos den Rationalismus nach sich zieht, oder daß dem Empirismus jegliche berechtigten Motive fehlen. Das Letztere behaupten hieße soviel, als die gewaltigen Errungenschaften, die das Strafrecht (besonders die Kriminalpolitik) den empirischen Schulen verdankt, ignorieren. Wenn wir uns für die rationalistischen oder empiristischen Schulen entscheiden müßten, so würde es uns schwer fallen, eine Wahl zu treffen [1]. Glücklicherweise liegt für uns eine solche Notwendigkeit nicht vor, denn, wie dies Kapitel zeigen soll, für uns existiert die Alternative »Rationalismus — Empirismus« überhaupt nicht.

Wir gehen dabei von der durch Kant angebahnten Methode der Ueberwindung dieser Alternative aus, deren flüchtige theoretische Begründung wir (unter dem Namen des »transzendentalen

---

1) In seinem, den Einfluß Kants nicht verleugnenden Werk: »Recht und Sittlichkeit« gibt uns W. Ssolowjeff einen bemerkenswerten Versuch der philosophischen Synthese beider Richtungen. In vielem folgen wir dem von ihm bezeichneten Wege.

Empirismus«) an einem anderen Ort [1]) zu geben uns bemüht haben. Vorliegende Abhandlung hat nur den Zweck, die Richtigkeit und Fruchtbarkeit jener Methode zu beweisen, und daher bedarf sie keines Hinweises auf die vorhergegangene Begründung. Durch unseren Hinweis wollten wir nur noch einmal darauf aufmerksam machen, daß im Gebiet des Strafrechts die gleichen Wechselbeziehungen zu finden sind, wie auch in den anderen Gebieten der Philosophie. Das Recht ist ein Gebiet der Kultur und weist daher auch in seinen Grundelementen die gleiche Struktur wie die anderen Kulturgebiete auf. Für die Kriminalisten ist es besonders wichtig sich dieser Einheit bewußt zu werden, da auch aus ihrer Mitte wiederholt Versuche, den Gegensatz zwischen den rationalistischen (absoluten) und den empirischen (relativen) Schulen auszugleichen, hervorgehen und hervorgegangen sind. Die ausschließliche Beschränkung auf das Spezialgebiet der eigenen Wissenschaft führt dazu, daß diese Versuche größtenteils auf eine eklektische Vereinigung sich widerstreitender Prinzipien hinauslaufen. Man kann den Eklektismus nur dadurch vermeiden, daß man die Fragestellung selbst, die in dieser Alternative gründet, einer Kritik unterwirft, und daß man die den beiden streitenden Parteien gemeinsame Voraussetzung aufdeckt, auf welcher sich diese Alternative aufbaut. Dieses aber führt uns, wie wir sehen werden, weit über die Grenzen des dem Strafrecht gehörenden Gebietes hinaus, es führt uns auf die breite Bahn allgemein-philosophischer Fragen.

I.

Unter allen rationalistischen Schulen, d. h. solchen, die ausschließlich mit Begriffen arbeiten, ist unstreitig die Theorie des gleichen Talions (»Auge um Auge, Zahn um Zahn«) die allerextremste. In reiner Form ist sie selbstverständlich nur eine Fiktion, da sie niemals praktisch angewandt und in der Theorie, ihrer gänzlichen Undurchführbarkeit wegen (bei Diebstahl, Raub, Ehebruch usw.), nie vertreten, sondern stets durch die symbolisierende Körperverstümmelung ersetzt worden ist. In einem Punkt jedoch — in der Frage über die Todesstrafe — erfreute sich diese Theorie bis auf die allerletzte Zeit eines gewissen Kredits (den Tod für den Tod). Deshalb wollen wir auf sie näher eingehen und uns dabei des letzten Beispiels bedienen, um so mehr, als die Talions-

1) Vergl. S. Hessen. Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. 15. Ergänzungsheft der »Kantstudien«. 1909 und auch die Abhandlung im »Logos« Bd. II, H. I, »Mystik und Metaphysik«.

theorie ihrer (wenn auch fiktiven) Reinheit und Konsequenz wegen sich uns als der bequemere Ausgangspunkt darbietet. — Nach dieser Theorie liegt das wesentliche des Verbrechens nicht nur in dem, was sich ausschließlich und restlos in der Reihe der Rechtsbegriffe unterbringen läßt und das Wesen der autonomen Auffassung des Verbrechens ausmacht, nämlich in der Uebertretung der Rechtsnorm, sondern noch in etwas anderem, und zwar: in dem konkreten physischen Geschehnis, welches diese Uebertretung begleitet. Für die konsequente Talionstheorie ist nicht bloß die physiologische Tatsache des Todes, in welcher sich sozusagen die Uebertretung der Norm »du sollst nicht töten« materialisiert hat, von Bedeutung, sondern auch die materiellen Begleiterscheinungen dieses Geschehnisses, z. B., ob der Tod infolge eines Dolchstiches, eines Steinwurfes oder mittels einer Schlinge erfolgt. Daß dieses physische Ereignis für die autonome rein rechtliche Auffassung des Verbrechens etwas Nebensächliches, Indifferentes ist, — geht schon daraus hervor, daß ein und dasselbe konkrete Ereignis, seinem Wesen nach, verschiedenartige Verbrechen (vorbedachten Mord, fahrlässige Tötung), ja sogar solche Handlungen begleiten kann, die vom Rechtsstandpunkt aus vollkommen irrelevant sind (Tötung im Kriege, Tod durch äußere Naturkräfte). Wenn man jenes Moment im Verbrechen, welches das für das Recht indifferente physische Geschehnis in eine für das Recht relevante Tatsache des Verbrechens verwandelt, als F o r m d e s V e r b r e c h e n s (das, was dem Rechtlichamorphen den Rechtssinn, das εἶδος des Rechts verleiht), und das rechtlich indifferente Geschehnis — als M a t e r i e d e s V e r b r e c h e n s bezeichnet, — so kann man sagen, daß die Theorie des gleichen Talions die Form des Verbrechens materialisiert. Dieser Theorie zufolge ist für das Verbrechen sein materieller Bestand von derselben wesentlichen Bedeutung, wie seine Form. Durch diese Materialisierung der Form des Verbrechens wird die rein rationalistische Bestimmung der Strafe möglich. Die Strafe ist die Vergeltung für das Verbrechen; die erstere muß dem letzteren gleich sein, erst dann ist eine vollkommene Wiedervergeltung erreicht. Da aber beim Verbrechen nicht nur die Form für das Recht bestimmend ist, sondern auch die Materie des Verbrechens, so ist folglich für die Strafe gerade der materielle Vorgang, in welchem sich das Verbrechen verkörpert hat, von wesentlicher Bedeutung. Nehmen wir an, daß es für die autonome Rechtsauffassung möglich und notwendig ist, auf rein formalem, folglich rationalem Wege die Notwendigkeit der Strafe aus dem Verbrechen herzuleiten, so

ist auch in diesem Falle klar, daß formal sich nur die Form des Verbrechens mit der Form der Strafe verbinden läßt, die, wie man sie auch definieren mag (als Verurteilung, Wiederherstellung des Rechts usw.), niemals den ganzen Umfang des physischen Geschehnisses, in welchem sich die Strafe konkretisiert, umfassen kann. Und in der Tat, was für eine Bedeutung kann es für das verletzte Recht haben, wenn auf einen von der physiologischen Tatsache des Todes begleiteten Mord eine neue physiologische Tatsache — der Tod der Person, die den Mord in concreto begangen hat, erfolgt? Es wird dadurch gar keine Wiedervergeltung (Annullierung) erreicht, statt eines Todes liegen jetzt zwei vor. Also begnügt sich die Theorie vom gleichen Talion nicht mit der formalen Ableitung der Strafe aus dem Verbrechen, sondern sie schmuggelt in die Form des Verbrechens heimlich den materiellen (physischen) Bestand) ein, und, nachdem sie aus dem Verbrechen die Form der Strafe abgeleitet hat, erhält sie ihn natürlich von Neuem seitens der Strafe wieder. Die materielle Tatsache wird sozusagen durch die formalen Röhren durchgejagt: aus dem Hahn der Strafe läßt sie das hervorfließen, was sie selbst vorher willkürlich in den Trichter des Verbrechens eingegossen hat [1]). Diese Willkür der Materialisierung läßt die ganze Unzulänglichkeit der Methode besonders deutlich hervortreten. Die Uebertretung der Norm materialisiert sich doch nicht nur in der physiologischen Tatsache des Todes, sondern ebenso sehr in den psychischen Erlebnissen, von denen das Verbrechen in der Seele des Verbrechers begleitet wird, und schließlich in der unendlichen Fülle der äußeren Umstände, unter denen das Verbrechen stattfindet. Weshalb werden aus dieser unendlichen Mannigfaltigkeit eng miteinander verflochtener psychophysischer Geschehnisse ein paar besonders auffallende physiologische und physische Tatsachen willkürlich herausgegriffen, und nachdem sie gleichsam einer formalen Destillation unterworfen worden sind, zur Bestimmung der konkreten Strafe für genügend erklärt? Das eine oder das andere: entweder muß die Strafe das g a n z e Verbrechen, als einen Teil der unendlichen Wirklichkeit reproduzieren (was offenbar prinzipiell unmöglich ist), oder aber es müssen andere Kriterien für ihre Bestimmung gesucht werden.

Vergleichen wir die Theorie der Wiedervergeltung mit der

---

1) Schematisch könnte man das auf folgende Weise veranschaulichen:

Verbrechen	Form	⟶	Form	Strafe
	↑		↓	
	Materie (Tod)		Materie (Tod)	

Theorie des gleichen Talions, so werden wir sehen, daß sie die Form des Verbrechens ebenso materialisiert und im wesentlichen ihr gleichartig ist. Sie unterscheidet sich von der letzteren nur in zwei Hinsichten: erstens wird in ihr die Forderung der Gleichheit zwischen Verbrechen und Strafe bis zur Forderung des gleichen Verhältnisses zwischen Verbrechen und Strafe abgeschwächt (die »Schwere« einer Strafe verhält sich zur »Schwere« der anderen wie die »Schwere« der entsprechenden Verbrechen zueinander), zweitens erweitert sich auch (und individualisiert sich dementsprechend) die zu berücksichtigende Materie des Verbrechens: es werden z. B. die grundlegenden psychischen Tatsachen wie Vorsatz, Fahrlässigkeit und dergl. mit herangezogen. Allein der Tatbestand des Verbrechens, d. h. das begrenzte und im Strafgesetz fixierte psycho-physische Ereignis, das infolge zufälliger Motive aus der unendlich mannigfaltigen Materie des Verbrechens herausgegriffen wird (die sogen. »Schwere des Verbrechens«), bleibt nach wie vor das allein Maßgebende bei der Zumessung der Strafe. Den gegebenen konkreten Tatbestand »wiedervergelten« kann bloß ein vollkommen bestimmter und im voraus festgesetzter »Strafbestand«. Diese Strafenskala, die der Verbrechenskala genau entspricht, kann sich zwar verändern: sie kann schärfer oder milder werden, aber diese Veränderung muß sich im ganzen Umfang der Skala vollziehen, sonst wird die Veränderung irgend eines ihrer Glieder die genaue Proportion zwischen der konkreten Strafe und dem Verbrechen stören. Also auch hier werden heimlich und deshalb zufällig herausgegriffene materielle Momente in die Form des Verbrechens eingeführt und darauf anscheinend auf rationalem Wege von der anderen Seite aus der Strafe hergeleitet. Wie sehr auch die »klassische« Schule späterhin das Vergeltungsprinzip abzuschwächen sucht, sein Wesen bleibt unverändert: das Gekettetsein einer bestimmten konkreten Strafe an einen bestimmten Tatbestand, der willkürlich und oft zufällig aus der unendlichen Materie des Verbrechens herausgegriffen wird. So liegt also der Fehler der rationalistischen (der sog. »klassischen«) Schule des Strafrechts nicht darin, daß sie für die autonome Rechtsauffassung eintritt, sondern darin, daß sie die Autonomie mißbraucht. Allem Rationalismus gleich, erkennt sie der formalen Analyse der Strafe (die nur die selbständige theoretische Wissenschaft des Strafrechts sein kann) die Tätigkeit zu, konkrete Verbrechen und Strafen zu bestimmen. Im Zusammenhang damit scheidet sie nicht scharf genug das unwandelbare W e s e n (den Sinn) der Strafe

von ihren veränderlichen konkreten Arten, d. h. sie materialisiert die Strafform. Wie jeder Rationalismus, leidet sie an einem Ueberfluß von Empirismus, denn das rationale Moment, das sie richtig ahnt, umhüllt sie sogleich mit materiellen, empirischen Elementen. Das ruft zwar den Schein der Herrschaft der reinen Vernunft über die konkrete Welt hervor, es verengert aber und verdunkelt auch bedenklich die Sphäre des Rationalen [1]).

2.

Die empirischen Schulen traten als eine berechtigte Reaktion gegen die extremen Folgerungen des Rationalismus auf und zwar gegen die rein rationale Bestimmung der Strafe und gegen jenes Gekettetsein der Strafe an das Verbrechen, von dem oben die Rede war. Die Strafe kann nicht für alle Fälle im voraus bestimmt sein, man muß sie individualisieren. Man darf sich nicht mit dem Bestand des Verbrechens im engeren Sinne dieses Wortes begnügen, man muß auf die Persönlichkeit des Verbrechers zurückgehen und, seiner Individualität entsprechend, die zweckmäßigste Strafe über ihn verhängen. In dieser Erweiterung der Empirie und in der Forderung der Individualisierung der konkreten Strafe liegt das unzweifelhafte, ja eminente Verdienst der empirischen Schulen. Allein in diesem Punkte setzen sie, ohne es zu ahnen, im Grunde doch das von der klassischen Schule begonnene Werk fort. Auch jene hat, wie wir oben gesehen haben, die Materie des Verbrechens bedeutend erweitert, und, indem sie eine ganze Reihe psychologischer Unterscheidungen einführt, den Individualisierungsprozeß der Strafe eingeleitet. Im Grunde genommen, haben wir es hier mit einem ununterbrochenen Fortschritt, mit der extremen Entwicklung einer schon früher bestehenden Tendenz zu tun. So liegt also nicht in dieser extremen Individualisierung (die schließlich auch nicht absolut ist und immer eine noch weitere Entwickelung zuläßt) [2]) und in der weiteren Fassung der zu berücksichtigenden Materie oder der Empirie des Verbrechens das Spezifische der empirischen Schulen. Es liegt vielmehr in ihrem Empirismus, d. h. in

1) Vergl. W. Sesemann. Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie. »Logos«. Bd. II, S. 232 f.

2) Die Vertreter der empirischen Schulen erkennen es selbst an, daß die neue Klassifikation der Verbrecher nach Typen (Gewohnheitsverbrecher, Gelegenheitsverbrecher usw.) nicht die alte Klassifikation der Verbrechen der Schwere des Tatbestandes nach ganz ersetzen, sondern sich mit ihr verbinden soll. Die bestimmte Strafandrohung wird nicht aufgehoben, sondern bloß elastischer gestaltet. Vergl. Radbruch. Einführung in die Rechtswissenschaft, 1910. S. 57.

der Leugnung jedes rationalen (formalen, »apriorischen«) Moments in Verbrechen und Strafe und folglich in der Leugnung der Autonomie des Rechts. Indem die empirischen Schulen den Rationalismus, d. h. den Mißbrauch der Autonomie, verwerfen, leugnen sie auch die Autonomie selbst. Waren die rationalistischen Schulen bestrebt, sich bloß mit einem rationalen Faktor, in den sie heimlich materielle (empirische) Elemente eingeführt hatten, zu begnügen, so nehmen die empirischen Schulen im Gegenteil an, nur mit einem empirischen Moment auskommen zu können: für die Kriminalpolitik soll die Empirie der Strafe vollkommen genügen. Erfüllen sie aber diese Forderung? Schmuggeln nicht einige von ihnen rationale Elemente heimlich ein? Dieses klarzulegen wird die Aufgabe unserer Kritik der empirischen Schulen sein.

Aus der oben versuchten (Kap. I) Darstellung der Anschauungen extremer Vertreter der empirischen Schulen folgt von selbst schon ihre Widerlegung. Ganz offenkundig ersetzen sie die Rechtsprechung durch eine wohltätige Polizei, die Strafe für ein Verbrechen durch die Ausschließung der gemeingefährlichen Individuen, d. h. sie stellen sich ganz offenkundig außerhalb der Grenzen des Rechts und insoweit auch außer dem Bereich der Rechtsphilosophie. Hier wollen wir auf die vorsichtigeren und ernsteren Vertreter der empirischen Schulen, die (wie Liszt z. B.) das »Legalitätsprinzip« verteidigen [1]), näher eingehen. Die Strafe soll, ihrem Wesen nach, eine Sicherheitsmaßregel sein, und deshalb wird sie vollkommen durch das Prinzip der Zweckmäßigkeit bedingt. Im Unterschied aber von rein polizeilichen Maßnahmen beschränkt sie sich aufs Prinzip der Legalität, welches ihr einen rechtlichen Charakter verleiht. Diese Legalität ist jedoch nicht irgend ein metaphysisches, ewiges und unveränderliches Prinzip, es ist im Gegenteil etwas sehr Empirisches und Relatives. Es ist nichts anderes, als die Gesamtheit der sittlichen und rechtlichen Anschauungen eines Volkes in einer bestimmten Epoche. Wenn sich das sittlich-rechtliche Gefühl eines Volkes z. B. gegen die Todesstrafe auflehnt, so soll sie trotz ihrer unleugbaren Zweckmäßigkeit in einzelnen Fällen aufgehoben werden. Wie steht es aber, wenn die rechtlichen Anschauungen eines Volkes in einer bestimmten Epoche gerade darauf hinauslaufen, der Zweckmäßigkeit die ausschließliche Herrschaft zu sichern? Das ist nicht nur nicht unmöglich, sondern es ist sogar tatsächlich in den primitiven Gemeinschaften der Fall gewesen.

1) Vergl. Liszt, a. a. O. § 17. Radbruch, a. a. O. S. 59—60.

Unter diesen Umständen hebt sich das Prinzip der Legalität selbst auf und räumt der siegreichen Zweckmäßigkeit das Feld. Auf diese Weise wird das empirisch aufgefaßte Legalitätsprinzip nicht nur mit relativem Inhalt ausgestattet, sondern es ist an sich nicht absolut, sondern relativ. Alles, was es sagt, erschöpft sich in der Behauptung, daß in der Gesetzgebung der modernen Kulturstaaten das Prinzip »nullum crimen sine lege« anerkannt wird, welches den Standpunkt der Zweckmäßigkeit einschränkt. Ein solches Prinzip vermag nicht die Strafe von der Nicht-Strafe abzugrenzen, noch auch ihr Wesen als Rechtsakt zu bestimmen. Indem aber die empirischen Schulen seine Hilfe in Anspruch nehmen, um das Gebiet der Strafe von anderen Gebieten (etwa der administrativen Einwirkung usw.) zu scheiden, bedienen sie sich seiner tatsächlich doch als eines rationalen, apriorischen Prinzips, als einer formalen Voraussetzung jeder Strafe. Der Inhalt der Legalität (»die Rechtsbegriffe eines Volkes innerhalb einer bestimmten Zeit«) kann sich verändern und sogar in sein Gegenteil umschlagen (Zinsnehmen-Verbrechen, Zinsnehmen-Nichtverbrechen), aber die Idee selbst, die Form der Legalität ist unwandelbar und unaufhebbar. Faktisch braucht sie selbstverständlich noch nicht einmal anerkannt zu sein, sie kann verletzt werden. Aber alles, was sie verletzt, hebt nicht sie, sondern vielmehr sich selbst als Rechtsakt auf und schließt sich dadurch aus der Sphäre der Rechtshandlungen aus. Daß die empirischen Schulen in diesem Fall, ohne es zu wissen, sich gerade eines solchen unwandelbaren, formalen Prinzips bedienen, geht aus folgender Ueberlegung klar hervor.

Der Meinung der empirischen Schulen nach unterscheidet sich die Legalität, im Grunde genommen, in keiner Hinsicht von der Zweckmäßigkeit. Es ist dieselbe Zweckmäßigkeit, nur nicht die des konkreten Falles, sondern eine abstrakte Zweckmäßigkeit höherer Ordnung. Sie ist losgelöst von den wechselnden Interessen des Tages. Darin beruht die ihr eigentümliche Kristallisiertheit und Autarkie. Indem die metaphysischen Theorien den Ursprung der Legalität aus alltäglichen Interessen ignorieren, glauben sie fälschlich in ihr ein vollkommen neues Prinzip der Interesselosigkeit und Autonomie zu erblicken. In Wirklichkeit aber ist sie nichts anderes, als ein kristallisiertes Interesse höherer und allgemeinerer Ordnung. Wenn die Legalität die Zweckmäßigkeit in der Strafe einschränken soll, so bedeutet das nur, daß die Zweckmäßigkeit höherer Ordnung die niedere begrenzen soll. Wäre es doch unklug, um der Erreichung wohltätiger, aber nur temporärer Ziele willen,

die Rechtsordnung und das Prinzip der Legalität, die beide allgemeinere, weniger vergängliche Interessen verteidigen, zu erschüttern. Hier handelt es sich um eine einfache Berechnung, analog der Ableitung des Altruismus in der utilitaristischen Ethik. Dort heißt es: der Altruismus ist vorteilhafter, denn er vertritt unsere bleibenden Interessen, während der Egoismus nur dem augenblicklichen, zufälligen Interesse dient und dadurch das dauerhafte und beständige Interesse schädigt. Aber wer ist der Träger dieses kristallisierten Interesses? Wessen Interesse schützt das Recht? In der Bestimmung dieses Trägers beobachten wir in den empirischen Theorien ein stufenweises Emporsteigen vom niedrigsten Kollektiv bis zum höchsten und allgemeinsten. Regenten, der herrschende Stand, die ökonomisch herrschende Klasse, die Nation oder die Gesellschaft als ein Ganzes, lösen einander als Träger dieses höheren von allen Bedürfnissen des Alltags gelösten Interesses ab. Da man aber nur allzu häufig Gelegenheit hat zu beobachten, wie die Verteidigung der »Lebensinteressen« irgend einer Nation in Kollision mit dem Recht gerät, und zu einer mehr oder weniger offenen Verletzung des letzteren führt, so erscheint schließlich als letzte Instanz: die Menschheit. Sie ist die Trägerin der Legalität, des Rechts im eigentlichen Sinn dieses Wortes. Wenn eine Nation — und wäre es selbst bei Verfolgung ihrer Lebensinteressen — das Recht verletzt, so verletzt sie damit auch ein allgemeineres und dauernderes Interesse, nämlich das Interesse der Menschheit. In dieser letzten Instanz, zu der die empirische Begründung der Legalität, als zur höchsten Zweckmäßigkeit notwendig hinführt, tritt ihr nur scheinbar-empirischer Charakter besonders deutlich zutage. Was stellt die »Menschheit« dar? Augenscheinlich ist sie kein ethnographischer Begriff, nicht bloß die Gesamtheit der hominum sapientium, sondern der Wertbegriff eines allumfassenden Kulturganzen. Was sind die Interessen der Menschheit? Augenscheinlich nichts anderes als die Interessen der Kultur, d. h. der Wissenschaft, der Kunst und unter anderem auch des Rechts selbst. Das Interesse des Regenten, der Klasse, der Nation stellt noch etwas Konkretes, Greifbares dar. Wenn wir aber zur letzten Einheit — zu der Menschheit übergehen, so verliert das Interesse seinen privaten, eigennützigen Charakter und seine Bedeutung als Interesse. Wenn man sagt: die Legalität ist das höchte Interesse der Menschheit, so ist es gleichbedeutend mit der Behauptung: Legalität ist Legalität, Recht ist Recht, d. h. ein selbstgenügsamer, auf nichts anderes zurückführbarer Wert. Hier haben wir es nicht mehr mit einer Zweckmäßigkeit um

irgend eines bestimmten, konkreten Zweckes willen zu tun, sondern mit einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck, einer Zweckmäßigkeit um der Zweckmäßigkeit willen, wie Kant den autonomen Charakter der Kunst definiert. So liegt also der Fehler der empirischen Schulen nicht darin daß sie die Notwendigkeit der Empirie für die Kriminalpolitik (darin besteht gerade ihr Verdienst) betonen, sondern darin, daß sie die Empirie für ausreichend zu ihrer Begründung halten, d. h. die Selbständigkeit der Wissenschaft des Strafrechts leugnen (vgl. I, 3). Da es aber nicht möglich ist überhaupt ohne Formen (»apriorische«, wenn man will) auszukommen, so schmuggeln sie apriorische Formen in die empirische Materie hinein. Ebenso wie der Rationalismus an einem Ueberfluß materieller Momente leidet, leiden sie an einem Ueberfluß formaler Momente! Es ist offenbar überhaupt nicht möglich, bloß mit einem der beiden Momente auszukommen, wie es sowohl der Rationalismus, als auch der Empirismus zu tun strebt: auf die eine oder andere Weise kommt die Konterbande schließlich doch zum Vorschein. So wird es klar, daß der Gegensatz »Empirismus — Rationalismus« selbst unzulänglich ist. Er wird durch die den beiden Gliedern des Gegensatzes gemeinsame Voraussetzung genährt: die Nichtunterscheidung zwischen formalem und materialem Moment in den der Strafe unterliegenden Menschen, d. h. zwischen dem formalen Rechtsobjekt und dem konkreten psychophysischen Organismus. Erkennt man die Willkürlichkeit dieser Voraussetzung, so werden alle Versuche, aus dem formalen Rechtsobjekt allein die Bestimmungen für den konkreten Menschen rationalistisch herauszuklauben oder umgekehrt, die empiristische Betrachtung des psychophysischen Organismus für rechtlich entscheidend zu erklären, von selbst fallen.

III. Die philosophische Wissenschaft der Strafe.

Aus dem Gesagten geht die Aufgabe der philosophischen Wissenschaft der Strafe mit genügender Deutlichkeit hervor. Da sie es ausschließlich mit einem abstrakten Rechtssubjekt zu tun hat, so erforscht sie Bedeutung und Wert von Verbrechen und Strafe, deckt ihren Rechtssinn auf und stellt ihre formalen Grundprinzipien fest (zu diesen gehört, z. B., das »Prinzip der Legalität«, d. h. nullum crimen sine lege, und auch andere Prinzipien, die wir weiter unten erwähnen werden). Der Sinn des Verbrechens und der Wert der Strafe sind von der zeitlichen Wandelbarkeit ihrer Arten vollkommen unabhängig. Die formalen Prinzipien des Strafrechts können mit dem allerverschiedensten Inhalt angefüllt werden, sie

selbst aber bleiben unwandelbar. Selbstverständlich können sie de facto verletzt werden, wie auch der Satz des Widerspruches, der Kausalität geleugnet werden kann. Wer sie jedoch verletzt, verläßt damit die Rechtssphäre, ebenso wie jeder, der die Kausalität leugnet, die Grenzen der Wissenschaft überschreitet. Für das Recht sind diese Prinzipien unaufhebbar, denn sie sind nichts anderes, als die formalen Voraussetzungen jeglichen Rechts, im gegebenen Fall des Verbrechens und der Strafe als Rechtshandlungen. Den rechtsindifferenten Ereignissen der psycho-physischen Welt verleihen diese Voraussetzungen einen Rechtssinn und dadurch eine Rechtsgestalt (εἶδος). Diese Rechtsformen können natürlich bei der Ausübung eines Rechtsaktes unerkannt bleiben, aber sie werden doch stets implicite mitvorausgesetzt, von allen Teilnehmern am Rechtsakt miterlebt und zwar gleichviel, ob dieser gerecht oder ungerecht ist. So werden ja auch die formalen Voraussetzungen der Wissenschaft bei jedem wissenschaftlichen Erlebnis miterlebt, ganz abgesehen davon, ob wir dabei irgend eine Theorie für richtig oder falsch erklären. Damit irgend ein rechtswidriger Akt (ein Verbrechen oder eine ungerechte Strafe) verworfen werden (d. h. einen negativen Wert erhalten) kann, darf er dem Recht nicht indifferent, d. h. er muß durch die Rechtsform gestaltet sein. So kann die Kunstkritik nur auf einen ästhetisch-formierten Inhalt gerichtet sein; auf ästhetisch indifferente Gegenstände bezogen, wird sie sinnlos. Allen großen Kulturgebieten analog, ist auch das Recht nur seiner Bedeutung und nicht seiner empirischen Existenz nach ewig. Es ist zu einer gewissen Zeit geboren und wird zweifellos bei einer Weltkatastrophe mit der gesamten Kultur zusammen untergehen, aber dadurch wird seine ewige Bedeutung und sein Wert nicht im Geringsten geschmälert. Die Strafe ist auch erst während des historischen Lebens der Menschheit entstanden (ebenso wie die Wissenschaft im Unterschied vom Wissen erst in Hellas entstand). Sie existierte z. B. im heidnischen Germanien noch nicht [1]. Erst allmählich bildete sie sich aus der Blutrache und aus den allgemeinen Sicherheitsmaßregeln heraus, ebenso wie auch die Wissenschaft noch lange nach ihrer Entstehung die Spuren ihres servilen Ursprunges aus technischen und religiös-technischen Kenntnissen an sich trug. Die Rechtsauffassungen und die verschiedenen Arten der Strafe wechseln und werden auch noch in Zukunft unendlich

1) Vergl. Binding, Die Entstehung der öffentlichen Strafe, bes. S. 32. Eine Reaktion auf das Verbrechen bestand selbstverständlich auch früher, aber die Strafe als Rechtsakt, existierte nicht. Vergl. weiter unten V, 2.

wechseln, aber nirgends tritt der unwandelbare Wert dieses zu den größten Schöpfungen der Geschichte[1]) gehörenden Gebildes mit solch einer Deutlichkeit hervor, als gerade in diesem Wechsel, in diesem ununterbrochenen Kampf um ein richtiges Recht, um eine gerechte Strafe.

Am besten können wir das Wesen unserer Auffassung und zugleich auch die Aufgaben der phliosophischen Wissenschaft von den Rechtsformen klarlegen, wenn wir sie den Theorien des Naturrechts gegenüberstellen. Auch das Naturrecht behauptet die Absolutheit und Ewigkeit des Rechts. Auch das Naturrecht vertritt die Ansicht, daß man auf rein spekulativem Wege, von der Natur des Menschen als Rechtssubjekt ausgehend, ohne Hilfe der Erfahrung, ein System des rationalen Rechts aufbauen könne. Bis Hegel galt das Naturrecht sogar als Synonym der Rechtsphilosophie. Dabei aber beschränkte sich die Philosophie des Naturrechts keineswegs auf die Untersuchung und Klarstellung der Voraussetzungen oder der Formen des positiven Rechts; im Gegenteil, das Naturrecht wurde dem positiven Recht nicht als unentbehrliches Element, das seinem Wesen immanent ist, sondern als ein ihm transzendentes, feindliches und vollkommen selbständiges Recht, das mit der Zeit an seine Stelle zu treten berufen ist, gegenübergestellt. Für uns dagegen bedingen die ewigen Rechtsformen das gerechte (»richtige«) Recht ebenso, wie das ungerechte. An sich sind die Formen, die erst den Rechtswert (den positiven oder negativen) ermöglichen, weder gerecht, noch ungerecht, sondern sie liegen jenseits dieses Gegensatzes. Die Materie des Rechts kann an sich gleichfalls weder gerecht, noch ungerecht sein: sie ist als solche für den Rechtswert indifferent, befindet sich sozusagen diesseits der Wertsphäre und ist überhaupt jeglichen Rechtssinnes bar. Erst die Gesamtheit beider Elemente ergibt das wirkliche Recht, das sowohl gerecht als ungerecht sein kann. In der Theorie des Naturrechts wurden im Gegenteil nicht zwei Elemente ein und desselben Rechts einander gegenübergestellt, sondern zwei Rechte: das eine von ihnen, das positive — zu jeder Zeit und durch und durch ungerecht, das andere — das natürliche — ganz durchdrungen von strahlender Gerechtigkeit. Das apriorische Recht bildete nicht das Rückgrat des relativen, das den Kampf des gerechten Rechts mit dem ungerechten ermöglichte und ihren ewigen Wechsel bedingte. Es wurde nicht dynamisch, sondern statisch, als ewiges, unwandelbares Recht aufgefaßt, dessen Erreichung jede Entwickelung und Bewegung im Recht überflüssig macht und vernichtet. Man kann sagen, daß das Naturrecht die

1) Ibid. Seite 50.

transzendentale Form in ein transzendentes Sein verwandelte, ein Element zu einer selbständigen Wesenheit hypostasierte. Selbstverständlich gelang es wiederum nur dadurch den formalen Voraussetzungen des Rechts diesen selbständigen Charakter des gerechten Rechts zu verleihen, daß materiale empirische Momente heimlich eingeschmuggelt wurden. In der Tat finden wir in der Aufzählung der Naturrechte der betreffenden Zeit durchaus nicht nur formale Prinzipien (wie nullum crimen sine lege), sondern auch konkrete Rechte (das Recht des Briefgeheimnisses, das Versammlungsrecht und dgl.), die, wie wir gesehen haben (1, 2), von der jeweiligen Art der historischen Willkür bedingt sind. In dieser Materialisierung der Form liegt der Grund jener Spaltung und Verdoppelung des Rechts, die das wahre Wesen der eben besprochenen Theorie ausmacht und zwar: der Verwandlung der Form in das ideale Urbild des Rechts und der Materie in das von der Geschichte verzerrte Spiegelbild jener. So ist also das Naturrecht nichts anderes als eine Spielart der rationalistischen Metaphysik [1]), oder genauer, es ist der auf das Recht angewandte Platonimus. Besteht doch auch das Wesen des Platonismus in einer »unberechtigten Verdoppelung« der Wahrheit. »An Stelle der Dualität der logischen Form und des alogischen Materialselementes, die beide zusammen das einzige Reich des theoretischen Sinnes konstituieren, herrscht dort die Dualität eines durch und durch metalogischen Reiches, in dem auch das Logische in metalogischer Maske erscheint, auf der einen und eines eitel logischen Reiches, in dem auch das Alogische in den Himmel zeitlos geltender Bedeutungen versetzt ist, auf der anderen Seite« [2]).

Das Verhältnis der von uns vertretenen Rechtsphilosophie zum Naturrecht ist dem der Kantischen transzendentalen Idee zum transzendenten Sein des Rationalismus vollkommen analog, denn die Rechtsform ist dasselbe Naturrecht, nur daß es von allen es trübenden und verengernden materialen Momenten befreit ist. Sie bildet gleichsam das Minimum des Naturrechts, ebenso wie die Kantische Idee nichts anderes ist, als das vom Himmel des transzendenten Seins ins βάθος der Erfahrung herabgezogene und dadurch von allen es trübenden materialen Momenten gelöste Apriori.

Durch das Gesagte wird die Methode unserer Philosophie der Strafe bestimmt. Wir können von den rationalistischen Theorien

---

1) Vgl. E. Lask, Rechtsphilosophie in: „Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts«. 2. Aufl. 1907. S. 272 u. f.

2) E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. 1911. S. 41. Vgl. auch S. 35, 49 u. a.

der Strafe ausgehen, wir brauchen sie blos einer transzendentalen Kritik zu unterwerfen, d. h. sie von allen fremden materiellen Momenten, die sich eingeschlichen hatten, loszulösen. Ist einmal auf diese Weise der Wert aus dem Sein, die Form aus dem selbständigen Naturrecht herausgeschält, so kann uns die Kritik des Empirismus gleichsam als Kontrollinstanz dafür dienen, daß wir nun das Minimum erreicht haben, ohne welches keine Rechtstheorie auskommen kann, wie sehr sie auch alle apriorischen Prinzipien verleugnen mag. Oben (II, 1) haben wir versucht die erste Hälfte dieser Kritik zu geben, im folgenden Kapitel wollen wir zur Aufstellung der formalen Begriffe des Verbrechens und der Strafe übergehen. Vorher aber wollen wir an einem Beispiele die Idee unserer Philosophie der Strafe noch zu verdeutlichen suchen.

Als wir die Beziehung zwischen der autonomen Rechtsauffassung und der Idee der Autonomie (der Freiheit) der Persönlichkeit betrachteten, wiesen wir (I, 2) darauf hin, daß eine ganze Reihe autonomer Theorien dem Staat eine absolute Gewalt über die Persönlichkeit zusprechen, obgleich sie andererseits die unveräußerlichen Rechte des Menschen anerkennen. Kant sagt z. B., daß das Interesse des Rechts im Fall eines Mordes nur durch den Tod des Verbrechers wiederhergestellt werden könne [1]). Dem unheilbaren Schaden gegenüber, der dem Recht und seinem Vertreter, dem Staat zugefügt ist, muß der letztere seine ganze Macht schrankenlos walten lassen. Wir haben schon (II, 1) den rationalistischen Charakter dieser Begründung der Todesstrafe, die nicht unbedingt aus der autonomen Rechtsauffassung hervorgeht, bloßgelegt. Jetzt können wir ihr Grundgebrechen noch genauer bestimmen. Dieser Auffassung zufolge wird die »Rechtssubjektivität«, im oben (I, 2) erklärten Sinne aus der formalen Charakteristik des konkreten Menschen in ein selbständiges Wesen hypostasiert, das unabhängig von der konkreten Persönlichkeit in einem selbständigen Reich des formalen richtigen Rechtes existiert. Als Folge dieses Heraustretens der Rechtssubjektivität aus der materiellen Welt in eine besondere Sphäre des Naturrechts ergibt sich eine vollkommene Rechtlosigkeit des Verbrechers, der auf die Stufe eines einfachen psycho-physischen Organismus herabgedrückt wird. Der Augenblick des Verbrechens ist es, der diesen Bruch zwischen den formalen und materialen Elementen und ihre Verdoppelung zu zwei Welten: einer gerechten und einer

1) »Hat er aber gemordet, so muß er sterben. Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit.« Rechtslehre. Akad. Ausg. B. 6, S. 333. Vergl. Hegel, Rechtsphilosophie, Zusatz zu § 101.

ungerechten vollzieht. Die Rechtssubjektivität wird gleichsam ausgeschaltet und doch wiederum in ihrem Interesse der Tod des Verbrechers gefordert. Seiner Rechtssubjektivität einmal verlustig geworden, wird der Verbrecher dem Staate gegenüber, der vom Augenblicke des Verbrechens an die Vertretung der Rechtsidee ausschließlich auf sich nimmt, vollkommen rechtlos; dabei bleibt er aber doch für das Recht relevant, er verwandelt sich nicht in ein bloßes Tier, vielmehr scheint er noch einen Schatten der Rechtssubjektivität an sich zu tragen, er bildet gleichsam den Widerschein des selbständig existierenden und selbstgenügsamen Rechtssubjekts. Das Urbild— das metaphysische Wesen des Rechtssubjekts, fordert den Tod seines Abbildes — der konkreten psycho-physischen Persönlichkeit des Verbrechers [1]). So liegt also der Anerkennung der absoluten Macht des Staates über das Individuum der uns schon von der Kritik des Naturrechts her bekannte Irrtum der Materialisierung und der mit ihr verbundenen Hypostasierung der Form zu einem besonderen Wesen zugrunde [2]). Es ist zwischen dem Rechtssubjekt und dem psycho-physischen Organismus zu unterscheiden: das erstere bildet den Gegenstand der Philosophie des Rechts (in unserem Fall — der Strafe), der letztere den der sogenannten »Kriminologie«. Andererseits aber dürfen die beiden nicht real von einander getrennt werden, denn das positive Recht und die Kriminalpolitik haben es mit dem Verbrecher, d. h. mit einer Einheit zu tun, in der »Rechtssubjektivität« und psycho-physisches Sein unzertrennlich zu einem Ganzen verschmolzen sind. Wie jeder Form, kommt dem Rechtssubjekt bloß eine selbständige Geltung und ein unabhängiger Wert zu; ein besonderes Dasein für sich hat es nicht. Es existiert bloß der psycho-physische Organismus, der jedoch an sich keine Rechtsbedeutung, keinen Rechtswert hat. So muß also die richtige Auffassung der Strafe und der Kriminalpolitik sowohl den Empirismus, als auch den Rationalismus verwerfen, zugleich aber die Notwendigkeit sowohl eines rationalen wie eines empirischen Momentes für die Kriminalpolitik anerkennen, d. h.

1) Vgl. Kants Rechtslehre. S. 335.

2) Im methodologischen Aspekte kann man sagen, daß dieser »Transpersonalismus«, wie Lask ihn bezeichnet (Rechtsphilosophie, S. 14 ff.) eine Vermengung der transzendentalen Allgemeinheit der Rechtsformen mit der kollektiven Allgemeinheit des Gesellschaftsganzen ist, ganz analog dem, wie der Rationalismus in der theoretischen Philosophie letzterdings auf der Nichtunterscheidung zwischen der transzendentalen Allgemeinheit der logischen Formen und der Gattungsallgemeinheit des empirischen Begriffs beruht. Vgl. S. Hessen, Individuelle Kausalität, S. 4 ff. 57 ff. und Lask, Logik der Philosophie, S. 78.

einerseits der unwandelbaren Form der Strafe, andererseits des sie erfüllenden veränderlichen Inhaltes. Die rein theoretische (formale) Wissenschaft des Strafrechts kann daher bloß vom Rechtssubjekt handeln. Die Kriminalpolitik dagegen hat es mit dem konkreten psycho-physischen Menschen zu tun und muß auch empirisches Material heranziehen.

IV. Die Formbegriffe des Verbrechens und der Strafe.

Wenn wir den Formbegriff des Verbrechens und der Strafe festlegen wollen, so gilt es vor allem anzugeben, wodurch eine für das Recht indifferente Handlung Rechtssinn oder (positiven oder negativen) Rechtswert erhält. Kraft welcher Voraussetzung wird eine Handlung zum Verbrechen und die darauf folgende Reaktion zur Strafe? Welche Bedeutung für das Recht haben Verbrechen und Strafe? Was verleiht ihnen das εἶδος des Rechts? Welches sind endlich die Grenzen des Verbrechens und der Strafe, sofern sie Rechtsakte bedeuten, deren Verletzung zugleich auch eine Ueberschreitung der Grenzen der Rechtssphäre überhaupt nach sich zöge? Die Aufgabe der philosophischen Formuntersuchung besteht also nicht in der Aufstellung eines allgemeinen Gattungsbegriffs, der alle in der Geschichte vorkommenden Arten des Verbrechens und der Strafe umfaßte, sondern vielmehr in ihrer Zurückführung auf den Urquell des Rechts und insofern in ihrer Ergründung. Das ist aber auch alles, was die Philosophie der Strafe zu leisten vermag. Eine absolute (religiöse oder ethische) Rechtfertigung des Rechts der Menschen, ihresgleichen zu bestrafen, liegt außerhalb des Rahmens ihrer Aufgabe und ihrer Kompetenz. Sie begnügt sich mit der Klarlegung der Rolle des Verbrechens und der Strafe als unentbehrlicher Elemente des Rechts, die mit dem Recht zugleich geboren, und mit dem Recht zusammen auch untergehen werden. Zur Aufgabe der allgemeinen Rechtsphilosophie gehört es ferner, eine Begründung des Rechts selbst zu geben, es auf den Urquell des geoffenbarten Absoluten der Geschichte, oder wie man jetzt zu sagen pflegt der Kultur zurückzuführen. Allein zunächst gilt es, den Inhalt des Rechts selbst zu fixieren. Dann erst kann man an die Aufgabe seiner Ergründung herantreten. Erst wenn alle Fragen, die uns die mannigfaltigen Rechtserscheinungen vorlegen, in ein allgemeines, gewaltiges Problem zusammengefaßt sind, erst dann ist es überhaupt möglich und hat es einen Sinn, das Problem des Rechts selbst lösen zu wollen [1]. Indem wir aber das Recht nach Art der platoni-

1) Vgl. Individuelle Kausalität, S. 144 ff.

schen ὑπόθεσις voraussetzen, beschränken wir dadurch mit voller Absicht unsere Aufgabe. Deshalb lassen wir auch alle Fragen über die Stelle und die Bedeutung des Rechts im System der Kulturwerte, über sein Verhältnis zur Sittlichkeit usw. als verfrüht beiseite. Alle diese Fragen, wie dringend sie auch Antwort heischen mögen, weisen bloß darauf hin, daß die Philosophie der Strafe nur ein Kapitel der Rechtsphilosophie überhaupt bildet.

1.

Bei der Kritik der rationalistischen Theorien des Verbrechens (III, 1) haben wir gesehen, daß, wenn wir von den materiellen Momenten, die in diesen Theorien den formalen Begriff des Verbrechens trüben, absehen, als formale Charakteristik bloß die Rechtsverletzung übrig bleibt. Bindings Verdienst ist es (im I. Bd. von »Die Normen und ihre Uebertretung«) gezeigt zu haben, daß dem Strafgesetz, das eine Handlung zu einer verbrecherischen stempelt, eine explicite oder stillschweigend vorausgesetzte Rechtsnorm zugrunde liegt. Und diese ist es erst, die eine Handlung zu einer rechtswidrigen gestaltet [1]). Ohne diese dem Strafgesetz zugrunde liegende Rechtsnorm verliert letzteres seinen rechtlichen Sinn; denn das Strafgesetz bestimmt nicht das Verbrechen selbst, sondern »regelt bloß das Strafrechtsverhältnis zwischen dem Strafberechtigten und dem Verbrecher« [2]). Wie man auch weiterhin die Quellen der Norm selbst und die Objekte der verbrecherischen Handlungen (subjektive, öffentliche Rechte, Rechtsgüter) [3]) unterscheiden mag, so liegt doch stets dem Verbrechen eine Verletzung der Rechtsnorm zugrunde. Erst diese Verletzung [4]) verleiht dem indifferenten psychophysischen Geschehnis den Stempel des rechtlichen Sinnes. Ein Strafgesetz, das die Strafe für eine in bezug auf Rechtsnormen indifferente Handlung festsetzt, entbehrt jedes Sinnes. Umgekehrt liegt nichts Sinnloses darin, daß ein Strafgesetz eine Strafe sogar für die Verletzung der allerunbedeutendsten Rechtsnorm ansetzt; denn letztere kann wohl unzweckmäßig, aber nie rechtlich sinnlos sein. Wie jedes Recht und auch jedes Rechtsgut zum Objekt eines verbrecherischen Anschlages [5]) werden kann, so kann auch jede Rechtsnorm als Quelle für ein Strafgesetz dienen.

---

1) 2 Ausg. 1890. S. 3—7, 35—36, 134.

2) S. 20. 3) Ibid. vgl. §§ 48—50.

4) Die Verletzung der Norm ist von ihrer Aufhebung, die den anderen höheren Rechtsnormen gemäß vor sich geht, zu trennen. Ueber die Aufhebung der Normen siehe unten S. 206. 5) Ibid. S. 250.

Wenn das Objekt eines Verbrechens nur eine R e c h t s norm sein kann, so kann auch sein Subjekt nur eine R e c h t s person sein. Hier erlangt die oben (II, 2, III) von uns durchgeführte Unterscheidung zwischen dem psycho-physischen Subjekt und dem Rechtssubjekt eine besondere Bedeutung. Ein bloßer psycho-physischer Organismus, so zurechnungsfähig und sich bewußt er auch sein mag, kann nie ein Verbrechen begehen; so können z. B. Tiere, Sklaven, Friedlose nie zu Verbrechern werden. Der durch sie verursachte Schaden entbehrt jeglichen rechtlichen Sinnes, sowie die Verwüstungen, welche Naturkräfte hervorrufen. Ebenso können auch minderjährige Kinder und Wahnsinnige nicht Verbrecher sein, denn, wenn sie auch in gewissem Sinne als Rechtssubjekte gelten, werden sie doch für unfähig gehalten, ihre Rechte selbst zu verwirklichen. Es wäre sinnlos und schlechthin widerspruchsvoll, wenn man ihnen Handlungsfähigkeit zuschreiben und zugleich ihre vollkommene Unzurechnungsfähigkeit behaupten wollte. Andererseits können im Allgemeinen nicht nur Menschen, sondern sogar Gegenstände, denen jedes Bewußtsein und jegliche Psyche fehlt, Rechtssubjekte und folglich auch Verbrecher sein. So kamen im Mittelalter Tierprozesse (besonders gegen Katzen) ja sogar Prozesse gegen Bücher (ohne Beziehung auf ihre Autoren) vor. Bekanntlich hat der Moskauer Großfürst Johann der III. nach der Unterwerfung von Pskow die rebellische Stadtglocke in den hohen Norden verschickt. Gegenwärtig anerkennen wir freilich (und tuen es mit gutem Grunde), daß das Bewußtsein eine notwendige Bedingung für die Realisierung des Wertsubjekts ist, wesentlich ist jedoch gerade dieser Wertcharakter (in unserem Fall — Rechtscharakter) des Subjekts, aber nicht seine psychische Organisation. Es ist durchaus möglich, ein Verbrechen zu fingieren, das von einer kollektiven juristischen Person als besonderem Rechtssubjekt vollführt würde und daher die Bestrafung gerade dieser juristischen Person als solcher, und nicht der sie bildenden psycho-physischen Personen, nach sich zöge. So ist also der formalen Seite nach das Verbrechen eine vom Rechtssubjekt begangene Rechtsverletzung.

Welche Bedeutung hat das Verbrechen für das Recht? Vom Standpunkt des Naturrechts ist das Verbrechen etwas vollkommen Unvernünftiges, etwas absolut Rechtsfremdes, ja Rechtsfeindliches. Das Verbrechen kann nur durch die historische Verzerrung des Rechts erklärt werden. Unter der Herrschaft des Naturrechts würde es wenn auch nicht ganz ausgerottet, so doch auf ein Minimum reduziert werden. Ebenso wie das Falsche im theoretischen Rationalis-

mus keinen Platz findet, sondern ausschließlich in die Materie und die Welt des Werdens verlegt wird, so wird auch das Verbrechen im Naturrecht vollkommen aus dem Reich des richtigen Rechts verwiesen. Indem Kant die apriorische Idee in die empirische Welt hineinversenkte und das transzendente Sein im immanenten auflöste, proklamierte er die Schrankenlosigkeit der Vernunft. Dadurch ermöglichte er aber auch eine philosophische Erkenntnis des Verbrechens und des unrichtigen Rechts. Wie das unrichtige Recht, so ist auch das Verbrechen durch die Rechtsform gestaltet: an beiden haftet ein rechtlicher Sinn und beide sind insofern »vernünftig«. Zwar hat Kant selbst in seiner Rechtsphilosophie nicht alle seiner philosophischen Position entspringenden Konsequenzen gezogen: auf diesem Gebiet vermag er seinen früheren Rationalismus nicht gänzlich zu überwinden und bleibt daher noch in den Anschauungen des Naturrechts befangen. Gegen ihn ist darum auch die Spitze des Hegelschen Satzes gerichtet: »Alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche ist vernünftig«. Bedeutet diese Formel bloß die Verneinung des transzendenten Seins und behauptet sie nur die allgemeine Gestaltung der empirischen Welt durch die Formen der Vernunft, so paßt sie mehr zum Kantianismus, als zu Hegels Philosophie. Ist doch in der Tat, vom Standpunkt eines konsequenten Kantianers, alles Wirkliche (die Erfahrung, das Recht, die Kunst) durch die Formen der Vernunft bestimmt. Das unrichtige Recht ist ebenso vernünftig, wie das richtige, das Verbrechen sowohl, als auch die Strafe verfügen über einen rechtlichen Sinn. Um in dieser gleichgeformten (und deshalb gleichvernünftigen) Welt Unterscheidungen zwischen Positivem und Negativem (Richtigem und Unrichtigem) möglich zu machen, mußte das Verhältnis zwischen Form und Inhalt verändert werden. Die Form mußte aufhören für jeden Inhalt aufnahmefähig zu sein, es mußte im Gebiet dieses sinnvollen (vernünftigen im weiten Sinne) Seins ein Kriterium für die Durchführung des Unterschiedes zwischen Positivem (Vernünftigem im engen Sinne des Wortes) und Negativem gefunden werden. Hegels System machte auch jene Unterscheidung möglich, in dem es das transzendente Sein endgültig in der immanenten Welt auflöste und den Dualismus des Seins und der Erscheinung durch die Einführung des Begriffs der Bewegung des Absoluten aufhob. Das Absolute ist nicht mehr statisch, wie bei Kant, sondern ist in einer ununterbrochenen Entwickelung begriffen. Dementsprechend ist auch das Verhältnis der Form zur Materie nicht mehr statisch und eindeutig, sondern entweder entspricht die Materie der Form, har-

moniert mit ihr, oder sie befindet sich in Disharmonie mit ihr. Im ersten Fall haben wir einen positiven, rationalen Zustand — einen Zustand der Uebereinstimmung, der Harmonie, der Versenkung ins All. Im zweiten einen negativen, irrationalen Zustand der Nicht-übereinstimmung, der Disharmonie, der Trennung vom All. Der negative Wert ist nichts anderes, als eine Verschiebung des positiven. Es ist derselbe positive Wert, der, sei es hinter dem ewig in Bewegung begriffenen Absoluten zurückgeblieben ist, sei es dieses schon zu weit überholt hat, und dadurch eine Verschiebung und Disharmonie von Form und Inhalt, einen Bruch mit dem Absoluten hervorruft. Das Böse, Luzifer, ist ein gefallener Engel, das vormals Gute; es ist aber auch der Schöpfer der Geschichte, der Lichtträger, das zukünftig Gute. Der Sündenfall bewirkte die erste Verschiebung von Form und Materie und brachte dadurch Bewegung ins Absolute, d. h. er schuf die Geschichte. Die Geschichte aber ist eine ununterbrochene Selbstoffenbarung des Geistes: denn erst wenn sich das Absolute, als ein vielseitiges, gegliedertes Ganze offenbart hat, gewinnt es seine wahre Gestalt. Es liegt, seinem Wesen nach, am Ende der Geschichte, es ist nichts anderes, als die vollendete Gesamtheit historischer Werte. In diesem Sinn ist Hegels System evolutionistisch. Sein Absolutes bedeutet die Fülle der Werte im Gegensatz zum emanatistisch verstandenen Absoluten des Neoplatonismus und der Romantik (besonders von Schelling), jener alles verschlingenden Macht, in der es keine Unterschiede gibt (»alle Kühe schwarz sind«), der alle Gliederung fehlt (coincidentia oppositorum) und die daher schlechthinnige Leere bedeutet.

So bergen denn alle negativen Werte eine positive Bedeutung in sich: sie erscheinen als Resultat und zugleich als Symptom der Bewegung des Absoluten. Die falschen philosophischen Systeme sind nicht schlechthin falsch: denn jedes von ihnen ist auf einer bestimmten Stufe der Entwickelung des Absoluten wahr und bringt eines seiner notwendigen Momente zum Ausdruck. Falsch sind sie nur insoweit, als sie in ihrer Besonderheit erstarren, keine anderen gleichberechtigten Momente in sich aufnehmen und, indem sie in ihrem Trotz beharren, immer mehr von dem sich weiter entwickelnden Absoluten abfallen. In diesem Sinn besitzt auch das Verbrechen eine positive Bedeutung für das Recht, denn indem es bald »noch nicht Recht«, bald »nicht mehr Recht« ist, ist es ein Symptom, ein Grund und zugleich ein Resultat des Bewegung der Rechts. Das Verbrechen ist ein Symptom und ein Resultat des Disharmonie zwischen der Form und der Materie des Rechts, oder weniger präzise

ausgedrückt, zwischen dem Recht und dem »Leben«. Diese Disharmonie stellt einen negativen Wert dar, sie ist etwas Unvernünftiges und in diesem Sinn — »Irrationales«. Da sie aber nur ein Verhältnis ausdrückt und kein fertiges, ein für allemal gegebenes Element bildet, so dient dieses Irrationale dem Rationalen zum Gährungsstoff, es wird zum treibenden Moment in seiner Bewegung und Entwickelung. In diesem Sinn verfügt das irrationale Verbrechen über eine schöpferische Kraft. Die Disharmonie ruft ein Streben nach Harmonie hervor; das Recht sucht sich zu ändern, vorwärts zu schreiten, von neuem eine harmonische Vereinigung von Form und Materie zu erzielen, um das Leben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit liebend zu umfangen. Gelingt dieses nicht, folgt das Recht dem Ruf des Irrationalen nicht und erstarrt in seiner Trägheit, dann bleibt es hinter dem Leben (»dem Absoluten«) zurück, dann schließt es sich in seinem Stolz ab, und muß, aller lebenspendenden Säfte beraubt, verdorren. Dann wird es zum unrichtigen, zum ungerechten Recht und fängt an, das Leben zu hemmen und zu bedrücken. Folgt es aber dem Ruf des Irrationalen und schreitet, von ihm getrieben, vorwärts, so bricht eine Zeit der Rechtsschöpfung an: dann ruft das Verbrechen Neuschöpfungen in der Rechtssphäre hervor und löst die in der Gesellschaft schlummernden Rechtskräfte aus. Solcherart ist die Leistung des Verbrechens, sofern es »noch nicht Recht« ist. Ihm ganz analog ist auch seine Funktion als »nicht mehr Recht«. In diesem Fall ist das Verbrechen der Ausdruck für die Trennung vom Strom des Gesamtlebens und die Verleugnung der bereits erreichten höheren Rechtsstufe, es ist die Starrheit des in sich verknöcherten und in seinem Atomismus verharrenden besonderen Lebens. Aber auch dann löst das Verbrechen die Rechtskräfte des Staates aus; nur daß in diesem Fall seine Rechtsschöpfungen einen besonderen Charakter (dem besonderen Charakter des Verbrechens selbst entsprechend) tragen, indem sie sich in der strafrechtlichen Tätigkeit des Staates äußern [1]). Auf wessen Seite die Schuld der Erstarrung

1) Erst nachdem der vorliegende Aufsatz schon geschrieben und als Vortrag in der Juristischen Gesellschaft zu Moskau (1. März 1912) von mir gehalten wurde, gelang es mir, mich mit der ausgezeichneten Abhandlung von M. Salomon »Die Idee der Strafe« (in den »Philosophischen Abhandlungen H. Cohen vorgebracht« 1912) bekannt zu machen. In dieser Abhandlung ist eine Definition des Verbrechens gegeben, die der unseren (die eigentlich nur eine Interpretation von Hegels Philosophie ist) sehr nahe kommt. Indem sich der Verfasser der Cohenschen Terminologie bedient, definiert er das Verbrechen als das rechtliche μὴ ὄν, d. h. auch als das »noch nicht Recht« oder »nicht mehr Recht«. »Das Positive in dem Unrecht besteht darin, daß es dem Staate Aufgaben stellt, daß es die sittlichen Tendenzen des Staates erneut

auch liegen mag — auf der des Rechts oder des Lebens, in keinem Fall kann und darf eine Disharmonie in der Rechtssphäre geduldet werden. Die Gerechtigkeit ist vor allem Harmonie[1]), und jede Verletzung, die sie trifft, enthält die Aufforderung zu ihrer Wiederherstellung. Die im Verbrechen begangene Rechtsverletzung kann selbstverständlich nicht ungeschehen gemacht werden. Man kann das Rad der Geschichte nicht rückwärts drehen und das verletzte Recht wieder herstellen, »als ob nichts gewesen wäre«, wie es die rationalistischen Straftheorien meinen[2]). Wohl aber vermag die durch das Verbrechen hervorgerufene Rechtsschöpfung durch eine fortschreitende Bewegung das harmonische Verhältnis, d. h. die Gerechtigkeit wiederherzustellen, sie kann das Recht bis zur Stufe des »noch nicht Rechts« erheben und das »nicht mehr Recht« bis zum Recht herauf erziehen. So stellt also das Verbrechen als Verletzung der Gerechtigkeit ein notwendiges Element des Rechts dar: es ist ein irrationales Moment, das die Bewegung und Entwickelung des Rechts hervorruft und zugleich kennzeichnet. Nur die einzelnen Arten des Verbrechens können verschwinden, das Verbrechen selbst aber kann überhaupt nur mit dem Recht selbst vergehen.

2.

Wir haben nun den formalen Begriff, den Sinn und den Wert des Verbrechens betrachtet. Mit Hilfe der gewonnenen Ergebnisse können wir leicht auch den Sinn der Strafe feststellen. Wenn wir aus den rationalistischen Straftheorien die fremden materialen Momente entfernen, wie z. B. die Gleichheit zwischen dem Bestand des Verbrechens und der konkreten Strafe, oder sogar die gleiche Beziehung zwischen ihnen (II, 1), so bleibt als Form der Strafe bloß die Anerkennung der Rechtsverletzung, d. h. die Verurteilung des Verbrechens übrig. Das Bewußtsein der Disharmonie (Ungerechtigkeit) und das Streben nach Wiederherstellung der Harmonie (Gerechtigkeit) — das ist alles, was formal aus der Rechtsverletzung folgt. Jede Uebertretung der Norm bedeutet eine an das Recht gerichtete Frage: ob die verletzte Norm noch Gültigkeit hat und ob sie noch dem Leben entspricht? Eins von beiden muß der Fall sein: ent-

---

auslöst.« Auch das Unrecht (d. h. »nicht mehr Recht«) muß Ursprung des Rechts sein, wie das Nichtrecht (d. h. »noch nicht Recht«). S. 232.

1) Diese Definition Platos (Staat 443 D.—444 E.) bleibt bis heute noch die beste Bestimmung der Gerechtigkeit, trotz der uns schon fremd gewordenen psychologischen und politischen Anschauungen, in die er sie kleidet.

2) Vgl. M. Salomon S. 231: »tilgen läßt sich das Unrecht überhaupt nicht«.

weder entspricht die Norm dem Leben nicht, dann muß sie aufgehoben werden; oder sie entspricht dem Leben, dann muß sie bekräftigt, ihre Verletzung aber eben als solche mißbilligt, d. h. verurteilt werden. Ohne diese Verurteilung verliert das Recht seinen Sinn, seine Bedeutung als Gesamtheit aller Normen, die zwar tatsächlich verletzt werden können und de facto verletzt werden, aber dennoch nicht verletzt werden s o l l e n. Das formal aus dem Verbrechen (als Rechtsverletzung) entspringende S o l l e n der Strafe (als Verurteilung) ist nichts anderes, als der Ausdruck für diese Wesenseigentümlichkeit des Rechts — als eines S o l l e n s. Das ist aber auch alles, was formal aus dem Verbrechen folgt, denn die Frage nach der Materialisierung der Verurteilung zur konkreten Strafe überschreitet schon die Grenzen einer rein formalen Untersuchung. Leo T o l s t o i — so konsequent wie niemand in der Verneinung des Rechts — hat tiefer als alle anderen gerade in der Verurteilung das Wesen der Strafe erblickt. Ohne eine Inkonsequenz zu begehen, ist es nicht möglich das Recht zu verneinen und doch die Strafe, wenn auch in Form einer einfachen Verurteilung ohne Anwendung physischen Zwanges, anzuerkennen. Dagegen ist es nicht von prinzipieller Bedeutung, wie sich die Verurteilung materialisiert: ob sie als physischer oder psychischer Zwang oder bloß als Verkündigung des Urteilsspruches — Verweis — sich verwirklicht. Mit der Verurteilung ist im Prinzip auch schon ihre Materialisierung zur konkreten Strafe gegeben. Das Recht und die Strafe sollen an ihrer Wurzel, der formalen Verurteilung getroffen werden: man soll überhaupt nicht richten und verurteilen, sogar wenn die Materialisierung dieser Verurteilung bloß auf die Psyche des Richtenden beschränkt bleibt. Liegt also jedem Verbrechen und jedem Strafgesetz eine Rechtsverletzung (eine Normübertretung nach B i n d i n g) zugrunde, so liegt jeder Strafe eine Mißbilligung, Verurteilung der Rechtsverletzung zugrunde, wie sehr beide auch noch durch materiale Momente belastet sein mögen. Ohne die in ihr ausgedrückte Verurteilung hat die Strafe keinen Rechtssinn, sondern bleibt ein bloßer Akt der Rache oder eine Sicherheitsmaßregel. Umgekehrt genügt die bloße Verkündigung der Verurteilung, um die einfachste Form der Strafe zu schaffen. Die Verurteilung »formt« die Strafe ebenso, wie die Rechtsverletzung (Normübertretung) das Verbrechen »formt«.

Vollkommen analog verhält es sich mit dem s u b j e k t i v e n T r ä g e r d e r S t r a f e. Ebenso wie nur ein Rechtssubjekt Verbrecher sein kann, so kann auch nur ein Rechtssubjekt bestraft

werden. Eine auf ein Tier, einen Sklaven, ein Kind gerichtete »Strafe« hat keine Rechtsbedeutung. In diesem Sinn ist die Strafe das Recht des Verbrechers[1]). Nur ein Rechtssubjekt hat das Recht bestraft zu werden. Wie jede Tätigkeit, die darauf gerichtet ist, die Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu sichern, so dient auch die Strafe dem Recht und folglich auch dem zu bestrafenden Verbrecher selbst, sofern dieser ein Rechtssubjekt ist. Sie wird in seinem eigenen Interesse, als Rechtssubjekt, vollzogen, denn als solchem muß ihm an der Wiederherstellung der Gerechtigkeit ebensoviel liegen, wie seinem Richter. »Daß die Strafe darin als sein eigenes Recht entlastend angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges geehrt« [2]). Freilich kann das psycho-physische Ich, das von Lust- und Unlustgefühlen bewegt wird und das jede Begrenzung seines psycho-physischen Daseins als unnütze Störung empfindet, kein Interesse an der Strafe nehmen. Das Rechtssubjekt aber, das, wie wir wissen, das Wesen des Verbrechers bildet, muß sogar eine Strafe, als sein Recht fordern. Und in der Tat, verlangen auch die mit stark ausgeprägtem Rechtsgefühl begabten Verbrecher wirklich ihre Bestrafung. So lehnt sich z. B. Dimitry Karamasoff bloß gegen den ungerechten Urteilsspruch auf, der ihn als Vatermörder verurteilt, er wünscht aber, daß ihm eine Strafe auferlegt werde. Ebenso verhält es sich mit Raskolnikoff und vielen anderen Verbrechern, die freiwillig ein Geständnis des begangenen Verbrechens ablegen. So ist also der formalen Seite nach die Strafe ein auf ein Rechtssubjekt gerichteter Rechtsakt, dessen Sinn in der Verurteilung des Verbrechens oder in der Bekräftigung der Rechtsnorm oder, mit anderen Worten, in der Wiederherstellung der verletzten Gerechtigkeit liegt.

Bloß in zwei Fällen kann die Strafe selbst ungerecht werden: erstens wenn sie willkürlich ist, d. h. entweder fälschlich auf einen Unschuldigen angewandt wird (Justizirrtum), oder durch andere nichtrechtliche Motive (Rache des Richters, der Regierung, Furcht der Regierung usw.) bedingt wird; und zweitens, wenn die Verletzung der Gerechtigkeit (der Rechtsharmonie) auf der Seite der Norm liegt, d. h. wenn die Norm veraltet, hinter dem Leben zurückgeblieben ist, und die »Gerechtigkeit ihre Aufhebung fordert«. Im letzten Falle tritt die obenerwähnte Alternative in Kraft: wird die Norm

---

1) Nachdem die Strafe die sogenannte »Friedlosigkeit«, d. h. die vollkommene Ausstoßung aus der Gesellschaft ersetzt hatte, war sie vielleicht auch historisch ein Recht des Verbrechers, an dem er selbst das größte Interesse hatte. Vgl. Binding, Die Entstehung der öffentlichen Strafe. S. 21. 31—32. »Die Buße ist ursprünglich . . nicht ein Uebel, sondern eine Wohltat für den Verbrecher«.

2) Hegel, Rechtsphilosophie, § 100.

aufgehoben, so verliert die Strafe für ihre Verletzung jeden Sinn, denn der Sinn der Strafe liegt doch gerade in der Bestätigung der Norm. Dann erscheint die Amnestie als natürliche Forderung des Rechts; dann ist sie nicht ein Gnadenakt des Monarchen, sondern ein Rechtsakt, dessen Nichtvollziehung dem Gerechtigkeitsgefühl widerspricht und das Recht, ebenso wie ein gesetzwidriges Verbrechen und eine ungerechte Strafe erschüttert. So wird z. B. in der Zeit einer grundsätzlichen Umgestaltung des Regierungssystems die Verweigerung der Amnestie als Rechtsverletzung, als die größte Ungerechtigkeit empfunden. Aber auch unter gewöhnlichen Verhältnissen des Rechtslebens hat die Amnestie, als Begnadigung, eine eminente rechtliche Bedeutung. Wie jeder besondere Kulturwert, vermag auch das Recht prinzipiell nicht das Leben in seiner ganzen Fülle zu umfassen. Kommt es doch vor, daß die Norm nicht abgeschafft werden kann noch darf, weil sie im allgemeinen dem Leben entspricht. Und dennoch darf sie für den gegebenen, speziellen Ausnahmefall keine Gültigkeit haben, darf mithin auch nicht bestätigt werden, d. h. es darf im gegebenen Fall überhaupt keine Strafe erfolgen. In diesem Sinn ist die Amnestie, als die allerbiegsamste Art der Rechtsschöpfung, die gleicherweise auf allgemeine, wie auf spezielle Fälle anwendbar ist, der höchste Schutz und Schirm der Gerechtigkeit. Deshalb bedeutet sie auch bei willkürlicher, von persönlichen oder Parteiinteressen geleiteter Handhabung die stärkste Erschütterung des Rechts. So ist also die Strafe ein unentbehrliches Element des Rechts, und die Leugnung der Strafe involviert notwendig die Leugnung der ihr entsprechenden Rechtsnorm.

V. Die Grenzen der Strafe.

Da die rein theoretische (philosophische) Wissenschaft des Strafrechts bloß eine formale Untersuchung des Wesens der strafrechtlichen Kategorien darstellt, so kann und darf sie materiale Strafen nicht bestimmen. Die formale Verurteilung bezieht sich ausschließlich auf das Rechtssubjekt. Sie muß sich in eine konkrete psycho-physische Tatsache materialisieren, um auf einen konkreten Menschen Anwendung zu finden. Diese Materialisierung wird durch den formalen Begriff nur begrenzt, im positiven Sinn aber wird sie von anderen, im Grunde rechtsfremden Momenten bestimmt. Ihr Hauptziel besteht in der Realisierung der Idee der Verurteilung in konkreten Rechtssubjekten, und zwar in einer objektiven, vom Willen und der Willkür des einzelnen konkreten Verbrechers unabhängigen Realisierung. Da die Materialisierung ein objek-

tiver Akt sein muß, so kann sie sich nicht auf eine freiwillige, von der Willkür des konkreten Verbrechers abhängige Anerkennung der Geltung der verletzten Norm stützen. Sie ist daher genötigt, den Zwang zum Mittel ihrer Objektivierung zu machen. So wird ein Gelehrter, der seine wissenschaftliche Idee in objektivem Schaffen realisieren will, genötigt, sie oft gegen seinen Wunsch und Willen in einem bestimmten, der Wissenschaft gleichgültigen Rahmen, wie ihn etwa eine allgemein verständliche Sprache, die übliche Rechtsschreibung und hergebrachte Darstellungsform mit sich bringen, zu zwängen. So auch der Künstler, der das ihm vorschwebende Bild materialisieren will; auch er empfindet den feindlichen, seiner künstlerischen Konzeption fremden Zwang des ihm zur Verfügung stehenden Materials. Da die Materialisierung der Verurteilung ein Rechtsakt sein soll, so kann sie sich in einer zwangsweisen (kürzer oder länger dauernden) Einschränkung irgend welcher Rechte des Verbrechers äußern, wie z. B. des Eigentumsrechts, des freien Bewegungsrechts usw. Welche Rechte im gegebenen speziellen Fall getroffen werden müssen, diese Frage wird ausschließlich auf Grund materieller Erwägungen gelöst. Hier entscheiden: erstens die Nebenziele, bei deren Verwirklichung sich der Staat der Strafe als eines Mittels bedient, wie z. B. der Schutz der Gesellschaft und des Staates gegen gefährliche Individuen, die Abschreckung, die Besserung und dgl., zweitens die dem Staat zur Verfügung stehenden Mittel, wie z. B. der Inbegriff der inhaltlich bestimmten Bürgerrechte, die eine zwangsweise Einschränkung zulassen, die Gesetzgebung, die Finanzen, die Gefängnisse, die Richter und das Gefängnispersonal; endlich die konkrete psycho-physische Individualität des Verbrechers selbst. Alles das gehört zum Reich des Relativen; sind doch die Nebenziele des Staates, nicht anders als der Inhalt der Bürgerrechte, die Staatsmittel und die Individualität der Verbrecher dem zeitlichen Wandel unterworfen. Deshalb muß die Frage nach der Materialisierung der formalen Verurteilung in eine konkrete Strafe (die Grundfrage der Kriminalpolitik) stets der praktischen Zweckmäßigkeit und der historischen Sachlage entsprechend entschieden werden.

Die Objektivität und den Zwang der Strafe darf man jedoch nicht mit der Allgemeinheit der im voraus bestimmten und dem materialen Bestand des Verbrechens entsprechenden Schablone der Strafe (wie es die Vergeltungstheorie tut, s. II, 1) verwechseln. Die Objektivität und der Zwang können sich je nach der Eigenart jedes besonderen Falles vollkommen ändern. Man kann sogar sagen, daß

die von uns durchgeführte strenge Unterscheidung zwischen dem psycho-physischen Subjekt und dem Rechtssubjekt, zwischen der Verurteilung, als Form der Strafe, und ihrer Materie zur Forderung größtmöglicher Individualisierung der konkreten Strafe führt. Und in der Tat, wenn sich die formale Untersuchung nur auf das Rechtssubjekt bezieht, die tatsächliche Strafe aber es mit dem konkreten Ganzen zu tun hat, das sowohl einen Rechtswert, als auch ein empirisches Sein besitzt, so muß die konkrete Strafe, unter Beibehaltung der allgemeinen Strafform, den empirischen, stets individuellen Umständen entsprechend individualisiert werden. Die hieraus entspringenden Forderungen der empirischen Schulen (eine elastische Sanktion, die für Augenblicks- und Zustandsverbrecher verschieden wäre, die bedingte Verurteilung usw.) stehen nicht nur in keinem Widerspruch, sondern ergeben sich im Gegenteil mit vollkommener Stringenz aus der richtig verstandenen Philosophie der Strafe. Da die Verurteilung die Form der ganzen konkreten Strafe bildet und nur formal, aber nicht zeitlich ihr vorangeht, so müßte der Strafvollzug nicht von dem Gericht und dem Urteilsspruch getrennt werden, wie es jetzt der Fall ist. Jede Strafe materialisiert die formale Verurteilung, verwirklicht den Rechtssinn der Strafe.

Wenn nun aber die Philosophie der Strafe nicht imstande ist, materiale Strafen abzuleiten, bedeutet das etwa, daß ihr schlechthin keine Stimme bei deren Bewertung zukommt? Indem Kant die transzendentalen Formen der Wissenschaft aufdeckte, stellte er nicht nur die formale Struktur der Wahrheit fest, sondern bestimmte auch die Grenzen der Erkenntnis. Ein für allemal machte er die auf die Anerkennung eines selbständigen, transzendenten Seins der Formen gegründete, »vorkantische Metaphysik« unmöglich. Indem er die Metaphysik verwarf, fällte er ein, wenn auch rein negatives, Urteil über das konkrete materiale Wissen. Darin besteht gerade die Grenzen setzende Bedeutung der Form: dadurch daß sie die formale Voraussetzung eines Kulturgebietes bildet, bestimmt sie zugleich die Schranken ihrer Anwendung, die äußersten Grenzen ihrer Materialisierung. Innerhalb dieser Grenzen bewegt sich nun das konkrete, das dem historischen Wechsel unterworfene Sein, es darf aber diese Grenzen nicht überschreiten, sonst gerät es in Widerspruch mit dem eigenen Apriori, d. h. mit dem ihm eigenen Sinn. Die Logik, die die Formen der Wissenschaft untersucht, ist nicht imstande die Frage über die materiale Richtigkeit des Ptolemäischen oder Kopernikanischen Systems zu entscheiden. Obgleich sie material einander ausschließen, sind sie doch formal beide wahr,

denn sie sind in gleicher Weise durch dieselben formalen Voraussetzungen bedingt (wie z. B. durch die Kategorie der Kausalität usw.). Die Frage über die materiale Wahrheit wird ausschließlich von materialen (empirischen) Wissenschaften entschieden. Jede Metaphysik aber, die sich auf die Leugnung der Kategorie der Kausalität oder auf die Verwechselung ihrer verschiedenen Arten gründet, widerspricht der Form der Wissenschaft selbst. Sie ist nicht material, sie ist formal falsch. Die Frage nach ihrer formalen Wahrheit gehört selbstverständlich zur Kompetenz der formalen Wissenschaft. So widerlegte seinerzeit Kant die »rationale Psychologie« mit ihrer Seelensubstanz. Daraus erhellt, daß man auch auf Grund formaler Prinzipien stets eine negative Bewertung der konkreten Erscheinungen geben kann, obgleich jede positive Deduktion des Konkreten aus dem Formalen unmöglich bleibt. — Gibt es nun nicht auch unter den historischen, uns überlieferten konkreten Strafen solche, welche die Formen der Strafe überschreiten und damit aus einem Rechtsakt in sein Gegenteil umschlagen und ihren Rechtssinn verlieren? Wenn wir uns unsere Kritik der Begründung der Todesstrafe durch die Talionstheorie (siehe II, 1) ins Gedächtnis rufen, so wird uns diese Annahme höchst wahrscheinlich vorkommen. Um uns aber davon vollkommen zu überzeugen, müssen wir zuvor die Grenzen der Materialisierung der formalen Verurteilung in einer konkreten Strafe feststellen. Diese Grenzen können nicht überschritten werden, ohne daß zugleich das Wesen der Strafe, als Rechtsakt verloren ginge. Die Strafe, die diese Grenzen mißachtet, hört auf Strafe, d. h. Rechtsakt, zu sein. Sie kann noch als Akt der Rache, der allgemeinen Sicherheit usw. gerechtfertigt werden, aber niemals als Akt der Rechtsprechung.

1.

Die eine gesuchte Grenze ist die öffentliche Verkündigung des Urteils, als minimale Materialisierung der Verurteilung in einer konkreten Strafe. Die Verkündigung des Urteils ist schon unzweifelhaft eine Materialisierung der Verurteilung, denn sie realisiert sich objektiv in der Psyche des konkret-existierenden Rechtssubjekts: der Verbrecher muß das Urteil lesen oder es anhören und insoweit sich der darin ausgesprochenen Verurteilung beugen. Zweifellos liegt bereits in der Verkündigung des Urteilsspruches der leichteste (oft aber auch nicht der leichteste) psychische Zwang, eine, wenn auch oft kaum merkliche Einschränkung der Rechte. Wenn einige Vertreter der »klassischen« Schule dem Verweis die Bedeutung

einer Strafe absprechen [1]), so tritt dadurch die ihnen eigene rationalistische Materialisierung der Form der Strafe nur um so deutlicher hervor. Der psychische Zwang und das »Leiden«, in denen die Schule geneigt ist ein notwendiges Moment der Strafe zu sehen, sind tatsächlich nur Begleiterscheinungen der Strafe, Erlebnisse des psychophysischen Subjektes, das bloß der (allerdings unentbehrliche) materiale Träger der zu strafenden Rechtsperson ist. Der Zwang ist nur ein »unedles Mittel« für den edlen Zweck des Rechts, er ist bloß sein »Knecht, der kraft echter Knechtsnatur ohne den Herrn nicht leben kann, dessen höchster Stolz sein Eifer und seine Kraft im Herrendienst bildet« [2]). Dadurch, daß bei äußerster Armut des Verbrechers die Gefängnishaft von ihm nicht als ein Leiden empfunden wird, hört sie doch nicht auf, Strafe zu sein. Für die Konkretisierung der Verurteilung zu einer Strafe reicht schon der leichteste Zwang, ja sogar die allerminimalste Einschränkung der konkreten Rechte des Rechtssubjekts aus. Die öffentliche Verkündigung der Verurteilung ohne weitere Einschränkung der Rechte genügt öfters vollkommen, um das Gerechtigkeitsgefühl, selbst in Fällen der schwersten Verbrechen, zu befriedigen. Zugleich scheint sie für uns auch tatsächlich die leichteste und minimalste Materialisierung der Verurteilung und insofern die eine der gesuchten Grenzen der Materialisierung zu sein. Nach der Verkündigung des Urteils bleibt nur noch die Verurteilung selbst, d. h. die bloße Form der Strafe übrig. Die Mißachtung dieser Grenze würde deshalb die Vernichtung der Materie der Strafe bedeuten: jede Strafe aber besteht notwendig aus Form und Materie.

2.

Nach dem Gesagten wird es jetzt nicht schwer fallen auch die andere Grenze der Materialisierung der Verurteilung zu bestimmen. Die Strafe ist nichts anderes, als die Realisierung der Verurteilung; folglich muß sie, gleich der Verurteilung selbst, notwendig auf das Rechtssubjekt gerichtet sein. Sie hat einen Sinn, solange noch das Rechtssubjekt als Träger der Rechtsidee, als Glied der Rechtsgemeinschaft existiert. Die Einschränkung der Rechte, in der sich notwendig die Materialisierung äußert, widerspricht nicht dieser Forderung, denn es werden nur einzelne, konkrete Rechte, d. h. der Inhalt der »Rechtssubjektivität« aber nicht die Idee der Rechts-

---

1) Vgl. Bierkmeyer, Gedanken zur bevorstehenden Reform der deutschen Strafgesetzgebung. B. 48. »Archiv für Strafrecht und Strafprozeß« S. 75.

2) Binding, Normen, S. 504.

subjektivität selbst aufgehoben. Wie sehr auch die Strafe den Inhalt der Rechtssubjektivität einengen mag, — solange diese überhaupt noch besteht, d. h. solange dem Verbrecher noch irgend ein Recht verbleibt, und wäre es auch das allerunbedeutendste, behält die Rechtssubjektivität als Form des Inhalts noch ihre Geltung und insofern auch die Strafe ihren Rechtssinn bei. Wird aber diese letzte Grenze überschritten, indem durch die Entziehung aller Rechte der Inhalt der Rechtssubjektivität vernichtet und dadurch auch die Geltung ihrer Form, die einen Sinn nur als Form für einen Inhalt hat, aufgehoben, — so büßt die Strafe, die ihr notwendiges Element, das Rechtssubjekt, verloren hat, ihren Rechtssinn sofort ein. Jede Ueberspannung beraubt die Strafe ihres Sinns und läßt sie in ihr Gegenteil umschlagen. Es wird hier gleichsam der Grenzwert der Elastizität des Rechts überschritten: anstatt des erwarteten Rechtseffektes ergibt sich sinnlose Trägheit. So erweist sich also als die andere Grenze der Materialisierung der Strafe der Verlust aller Rechte mit Ausnahme des einen, das eben noch die Möglichkeit gibt, den Verbrecher als Rechtssubjekt anzuerkennen.

Es versteht sich von selbst, daß die empirischen Schulen eine wesentliche Grenze zwischen dem vollkommenen Verlust aller Rechte oder der Ausstoßung aus der Rechtsgemeinschaft (Friedlosigkeit) und der modernen öffentlichen Strafe nicht ziehen können. Die letztere ist aus der ersteren entstanden, beide entsprechen den »Rechtsbegriffen ihrer Zeit«, beide stellen die Reaktion der Gesellschaft gegen die Aeußerung sozialfeindlicher Instinkte dar. Für eine wahrhafte Rechtstheorie aber liegt zwischen der Friedlosigkeit oder der Verknechtung und der modernen Rechtsstrafe eine ebenso tiefe Kluft, wie zwischen der hellenischen Wissenschaft und dem utilitarischen Wissen der ägyptischen Priester. Mit dem Auftreten der Buße als Friedkauf »steht die Geschichte an einem großen Wendepunkt, dessen Eintritt sich freilich kalendarisch nicht genau festlegen läßt. Der Verbrecher verliert dann durch seine Tat den Frieden nicht mehr [1]). In demselben Augenblick« — und nicht früher — »tritt die Strafe und das subjektive Recht auf Strafe zuerst in das germanisch-deutsche Recht ein« [2]). Die Friedlosigkeit hat nichts mit dem Recht zu tun: »Hatte sich der Missetäter durch

---

1) D. h. er bleibt ein Glied des Rechtsverbandes, ein Rechtssubjekt.

2) K. Binding, Die Entstehung der öffentlichen Strafe. S. 32. Nach Binding liegt die Bedeutung der Buße gerade darin, daß sie einen Uebergang bildet »zwischen der Ausstoßung des Verbrechers aus der Rechtsgemeinschaft und seiner Bestrafung innerhalb ihrer: zwischen Acht und Strafe.«

seine Untat selbst aus dem Frieden gestoßen, so gab es nun gegen ihn kein Unrecht mehr«. Denn »gegen den Wolf gibt es kein Recht«[3]. Jeder beliebige Fiedensbruch genügt, um den Verbrecher in gleicher Weise aus der Rechtsgemeinschaft auszustoßen, ihn zu einem »Wolf« zu stempeln. Dieses »Gleichmaß in der Maßlosigkeit«[4]) ist für die Friedlosigkeit besonders charakteristisch, und das ist vollkommen verständlich: denn um ein Maß zu haben, um das Verbrechen verschieden bewerten, um die Strafe individualisieren zu können, muß man das Verbrechen und die Strafe vorher als Rechtswerte überhaupt empfunden haben. Die des Rechtssinnes bare Strafe kann natürlich nicht als ein Rechtsakt individualisiert werden. Die moderne Forderung äußerster Individualisierung der Strafe kann nur als empirische und deshalb individuelle Materialisierung ein und derselben jeder Strafe zugrunde liegenden Form der Verurteilung gerechtfertigt werden. Man könnte sogar sagen, daß die Erkenntnis der Verurteilung, als identischer Form jeder Strafe, die »Maßlosigkeit im Maß«, als ihr, wenn auch unerreichbares Ideal, aufstellt, So erscheinen denn das »Gleichmaß in der Maßlosigkeit« und die »Maßlosigkeit im Maß« als die äußersten Pole der historischen Strafe. Die Ueberwindung der ersteren führte die Menschheit in die Sphäre der Strafe ein. Die für uns unerreichbare Realisierung der letzteren würde uns wohl überhaupt aus der Rechtssphäre hinausführen. Zwischen diesen beiden äußersten Polen bewegt sich die historische Strafe. Sie begann mit der rohen unbewußten Materialisierung der Form der Verurteilung in der Praxis des Talions, dieser primitivsten und gröbsten Art der Individualisierung der Strafe. Im Laufe der Geschichte gewann die Forderung nach Individualisierung der Strafe immer mehr an Kraft, und als sie ihren Höhepunkt erreichte, verschlang sie die individuell zu materialisierende Form der Verurteilung selbst, deren Identität und Konstanz mit der Starrheit und Unbiegsamkeit der primitiven Individualisierung fälschlich verwechselt wurde. Aber gerade diese äußerste Individualisierung führte zur Erkenntnis ihrer Kehrseite, d. i. der reinen, durch keine materialen Momente verhüllten Verurteilung, als der identischen Form, die jeder konkreten Strafe, wie verschiedenartig und individuell sie auch sein mag, einen Rechtssinn verleiht.

3) S. 31.

4) S. 20, 21. Diese kann sich erst dann realisieren, wenn es dem Recht gelingen wird, das ganze Leben vollkommen zu umfassen. Würde aber diese ewige Harmonie des Rechts mit dem Leben nicht schon ein Ueberschreiten der Rechtssphäre und ein Eintreten etwa in die Sphäre der Hegel'schen »absoluten Sittlichkeit« bedeuten?

Ist aber schon die Friedlosigkeit kein Rechtsakt mehr, braucht man dann noch den rechtswidrigen Charakter der Todesstrafe zu beweisen? Es liegt uns vollkommen fern die für den Staat traurige Notwendigkeit, unter Umständen zur Tötung greifen zu müssen, zu leugnen (z. B. zur Selbstverteidigung im Kriege, während eines Aufstandes). Alles das sind Fälle der äußersten Not: sie werden vom Recht bloß geduldet, analog der Notwehr des einzelnen, sie sind aber keine Rechtsakte. Wie notwendig, ja wie politisch klug es zuweilen auch sein mag, einen Menschen hinzurichten, so gilt es doch den rechtswidrigen Charakter der Hinrichtung ausdrücklich anzuerkennen. Wie bei der Friedlosigkeit, so wird auch bei der Todesstrafe die Form der Strafe — das Rechtssubjekt — vernichtet, und die Strafe verliert dadurch ihren Rechtssinn. Oder genauer: nicht das Rechtssubjekt selbst (das, wie alles Geltende, unvernichtbar ist), sondern die Möglichkeit seiner Materialisierung wird vernichtet. Leben und Bewußtsein, wie wertindifferent sie an sich auch sein mögen, bilden doch den einzigen denkbaren Ort der Wertrealisierung. Ohne diese materiale Grundlage bleiben die Werte gleichsam in der Luft schwebende Gültigkeiten. Wie wichtig es auch sein mag das Rechtssubjekt vom psycho-physischen Organismus zu unterscheiden, so darf man doch nicht vergessen, daß das Rechtssubjekt bloße Form ist, die ohne ihre Materie keinen Sinn hat und im Leben mit ihr ein einheitliches Ganzes bildet. Die vom Rationalismus erstrebte Hypostasierung der Form zu einem selbständigen Wesen, das von seinem empirischen Träger unabhängig existiert, ist nicht zulässig. Hier ist der Punkt, wo das psychophysische Subjekt und das Rechtssubjekt, die wir anfangs getrennt hatten, wiederum vereinigt werden müssen, als zwei einander notwendig fordernde Elemente [1]).

Das Gesagte sollte eigentlich für die Feststellung der Grenzen der Strafe vollkommen genügen, und wir könnten unsere auch ohnehin schon langwierige Untersuchung beschließen, wenn nicht zahlreiche Vorurteile mit der Frage über die Todesstrafe verknüpft wären. Die Wichtigkeit dieser Frage zwingt uns etwas länger bei den Einwänden zu verweilen, die gegen unseren Beweis der Rechtswidrigkeit der Todesstrafe erhoben werden könnten; wir tun es um so lieber, als die Kritik dieser Einwände uns die Möglichkeit bieten

---

1) Deshalb ist auch, abgesehen von ihrem heuchlerischen Charakter, die Verteidigung der Todesstrafe, die mit der Unsterblichkeit der Seele argumentiert, unbegründet. Nur ein diesseitiges, empirisches und materialem Wissen zugängliches Subjekt kann Träger eines Rechtswertes sein.

wird unserer ganzen Untersuchung noch einige, ihr fehlende Striche beizufügen. — Erstens könnte man, auch bei völliger Uebereinstimmung mit allen unseren theoretischen Erwägungen, behaupten, daß die Hinrichtung das Rechtssubjekt nicht vernichte. Sie sei keine Strafe, sondern bloß die Folge einer Strafe. So lange sie nämlich vollzogen wird, ja bis zum allerletzten Augenblick vor dem Tode, bleibt der Verbrecher ein Rechtssubjekt. Verfügt er doch über persönliche Unantastbarkeit, da er nicht beleidigt, nicht getötet werden dürfe, obgleich er nach Verlauf einiger Minuten ein lebloser Körper ist. Die Ermordung eines zum Tode Verurteilten sei eben solch ein Verbrechen, wie die Ermordung jedes anderen Bürgers. Die Hinrichtung selbst werde in strengen, vom Gesetz genau vorgeschriebenen Rechtsformen vollzogen. Nach Vollstreckung des Urteils aber gebe es kein materialisiertes Rechtssubjekt mehr — und auch keine Strafe. Folglich widerspreche die Todesstrafe trotz ihrer Schwere den formalen Voraussetzungen der Strafe nicht. — Wie plausibel dieser Einwand auch klingen mag, so ist er doch nur ein philosophischer Sophismus. Der ihm zugrunde liegende Fehler ist den Trugschlüssen der Eleatischen Schule ganz gleichartig. Ebenso wie es unmöglich ist, eine konkrete Bewegung auf die Summe der von ihr durchlaufenen Raumabschnitte zurückzuführen, oder einen unteilbaren Bewegungsakt in einem teilbaren Raum auseinanderzulegen, ebensowenig kann man auch ein konkretes Leben in teilbare Zeitmomente zerlegen und daraufhin genau bestimmen, in welchem dieser Momente das Leben erloschen und ein toter Körper zurückgeblieben ist. Wie kurz auch der Augenblick bei der Hinrichtung sein mag, in dem der Verbrecher aufhört ein Rechtssubjekt zu sein (sagt man doch, daß sogar der Kopf des Hingerichteten noch einige Augenblicke nach der Hinrichtung lebt), so existiert er doch zweifellos. Wie schnell und »vervollkommnet« die Hinrichtung auch sein mag, so findet sich in jeder Hinrichtung ein wenn auch unendlich kurzer Augenblick, wo die Strafe gegen einen noch lebenden Menschen, dem aber schon jede »Rechtssubjektivität« fehlt, gerichtet ist. Und keine Elektrizität, keine Vervollkommnung der Technik der Todesstrafe vermag hieran etwas zu ändern. Man kann diesen schrecklichen Augenblick wohl auf ein Minimum reduzieren, aber ihn ganz auszutilgen, ist nicht möglich. Wir stehen hier vor einer prinzipiell unlösbaren Aufgabe; es wäre töricht, ihre Lösung vom Fortschritt der Technik zu erwarten. Es ist eben unmöglich aus, der Zeit einen ihrer Momente, und wäre es der allerkürzeste, ausfallen zu lassen [1]).

1) Durch natürlichen oder gewaltsamen Tod wird täglich Tausenden von Leben

Man könnte uns auch erwidern, daß wir zu viel behaupten, wenn wir die Möglichkeit der rechtlichen Vernichtung des Rechtssubjekts leugnen. Steht nicht einmal dem Staate das Recht zu, den Bürger, der sich gegen ihn vergangen hat, auszustoßen, folgt dann nicht daraus, daß überhaupt kein Verband und keine Gemeinschaft das Recht hat, ein ihr mißfälliges Glied aus ihrer Mitte auszuschließen? Ist diese Folge nicht zu weittragend? Was soll man mit all den unzähligen Vereinsstatuten machen, die eine automatische Entziehung aller in jenen Vereinen genießbaren Rechte vorhersehen, wie z. B. im Fall der Nichtentrichtung des Mitgliedsbeitrags usw.? Sollen auch sie als dem formalen Apriori des Rechts widersprechend gelten? Diese Folgerung wäre in der Tat nicht zu umgehen, falls jene Vereine die höchsten Rechtsverbände wären, falls der Austritt aus ihnen den Verlust a l l e r Rechte, die Erklärung zum »Wolf« bedeutete. In Wirklichkeit aber bleibt der aus dem Verbande Ausgeschlossene nach wie vor ein Rechtssubjekt, das bloß e i n i g e r konkreter Rechte, über die er, als Glied des Verbandes verfügte, verlustig gegangen ist. Jener Spezialverband ist überhaupt erst auf der Grundlage des allgemeineren Staatsverbandes möglich. Dieser letztere verleiht dem ersteren Sinn und Bedeutung. Stellen wir uns vor, daß jener spezielle Verband mit seinem besonderen Recht zur höchsten Rechtsinstanz wird, dann würde in der Tat die Ausstoßung aus ihm allen Rechtssinn verlieren. Damit ein Rechtsakt (wie die Rechtsentziehung) rechtlichen Sinn hat, muß er einer höheren Instanz unterstehen und in ein höheres Rechtsverhältnis einbegriffen sein. Fehlt aber dieses höhere Rechtsverhältnis, das jene Rechtsentziehung noch umfassen könnte, — so fällt die Strafe notwendig aus der Rechtssphäre heraus und sinkt auf die Stufe einer bloßen Sicherheitsmaßregel herab. Es handelt sich hier nicht um die Entziehung g e w i s s e r b e s o n d e r e r Rechte, sondern um die Aufhebung der »Rechtssubjektivität« ü b e r h a u p t.

Von ähnlichen Motiven ausgehend, versucht auch W L. S s o l o w j o w die rechtliche Sinnlosigkeit der Todesstrafe (zugleich aber auch der lebenslänglichen Haft) nachzuweisen [1]). Seiner Auf-

---

ein Ende gesetzt, mithin werden dadurch auch ebensoviele Möglichkeiten der Realisierung von Rechtssubjekten vernichtet, aber niemanden wird es wohl einfallen, einen derartigen Todesfall einen Rechtsakt zu nennen! Wir bestreiten hier nicht die Möglichkeit des Mordes und der Vernichtung des Rechtssubjekts, sondern den Rechtscharakter irgend eines Mordes.

1) In seinem (russischen) Werke »Recht und Sittlichkeit« (1897) S. W. B. 7 (I. Ausg.) S. 553 f. Vgl. französischen Auszug aus diesem Werke Wl. Ssolowjow, La

fassung nach besteht das Wesen des Rechts »im Gleichgewicht zweier sittlicher Interessen: der persönlichen Freiheit und des allgemeinen Wohls«; daraus folgert er, »daß das letzte Interesse (das Gemeinwohl) das erste (die persönliche Freiheit des einzelnen) nur begrenzen, aber keineswegs es vollkommen eliminieren darf, würde doch dadurch jenes Gleichgewicht augenscheinlich zerstört werden. Deshalb dürfen die Maßnahmen, die gegen den einzelnen gerichtet sind und die dem Interesse des Allgemeinwohls entspringen, in keinem Fall bis zur Beseitigung dieser Person, als solcher, sei es durch Hinrichtung oder durch lebenslängliche Entziehung der Freiheit gesteigert werden«. — Trotz der Aehnlichkeit der Motive in der Beweisführung, scheint uns Ssolowjows Argumentierung die Form der Strafe nicht genau genug zu bestimmen und deshalb auch ihre obere Grenze nicht ganz richtig festzusetzen. Der formale Freiheitsbegriff, der das Wesen des Rechts bestimmt, ist, wie wir gesehen haben (I, 2), nichts anderes, als die »Rechtssubjektivität« überhaupt. Man darf aber nicht die Freiheit überhaupt (die Rechtssubjektivität) mit den konkreten Arten der Freiheit (Freizügigkeitsrecht, das Recht des Briefgeheimnisses u. a.), die der zu lebenslänglicher Haft Verurteilte verliert, verwechseln. Im Gefängnis bleibt er doch im Besitz einer ganzen Reihe von Rechten (unter anderen des Rechts zum Leben, oftmals auch einiger Eigentumsrechte, des Rechts Verbrecher zu sein und vom Gericht nach dem Gesetz gerichtet zu werden usw.). Deshalb widerspricht auch die lebenslängliche Haft den formalen Voraussetzungen der Strafe nicht, sie ist rechtlich nicht sinnlos, wie erwünscht vielleicht ihre Abschaffung auf Grund anderer schon rein materialer Erwägungen auch sein mag. Hier wie in manchen anderen, spielt auch noch in die Betrachtungen Wl. Ssolowjows die Vermengung des Rechtssubjekts mit dem psychophysischen Subjekt hinein.

* * *

Erst wenn diese falsche Voraussetzung endgültig beseitigt ist, d. h. wenn die Rechtsübertretung vom materialen Bestand des Verbrechens, die Verurteilung von der konkreten Strafe, überhaupt das Rechtssubjekt vom psychophysischen streng geschieden ist, kann die wahrhaft kritische Synthese der im Strafrecht kämpfenden Richtungen erreicht werden. Dazu darf man sich aber nicht von muß den in die Augen fallenden Erscheinungen blenden lassen, sondern

---

question penale au point de vue éthique. (Revue internationale de sociologie, Paris 1897) und auch »La peine de mort« (in derselben Revue, 1898).

ohne das Selbstverständliche zu verachten, zu den Quellen des Rechts emporsteigen, die ihm Sinn und autonome Bedeutung verleihen. Wie alles, was allzu unmittelbar empfunden und erlebt wird, ist das Selbstverständliche besonders schwer ins Bewußtsein zu heben. Die Rechtsformen, von denen die von uns aufgedeckten Formen der Strafe nur einen geringen Teil bilden, gehören auch zum Selbstverständlichen. Es ist so schwer sich ihrer bewußt zu werden, weil sie in dem konkreten Rechtsleben mit den materialen Rechtsanschauungen zu einem untrennbaren Ganzen verschmolzen sind. Allein wenn auch im konkreten Leben ein absolutes Verschmolzensein der Verurteilung mit der Strafe, des Rechtssubjekts mit dem psychophysischen Subjekt, überhaupt der Form mit dem Inhalt stattfindet, so hat doch die Philosophie gerade mit ihrer Unterscheidung zu beginnen. Hierauf fußend mag man wohl unsere Auffassung eine dualistische nennen: allein man darf dabei nur nicht vergessen, daß unser Dualismus bloß ein Dualismus der philosophischen Methode ist [1]). Indem wir uns dieser Methode bedienten, suchten wir das Recht als ein autonomes, auf nichts anderes zurückführbares Gebiet, das die gleiche Struktur, wie die anderen Kultursphären hat, zu begreifen. Die Philosophie ist einheitlich, insofern sie es überall mit identischen Grundverhältnissen, analogen Elementen, gleichartigen Kräften und Antinomien zu tun hat. Sie ist pluralistisch, insofern ihre einzelnen Gebiete aufeinander nicht zurückführbar sind, sondern durch ursprüngliche Formen bedingt werden, die nicht voneinander abzuleiten, nicht zu beweisen, sondern nur aufzuzeigen, zu erschauen sind, indem sie vom Grunde des Erlebnisses zur Höhe des reflektierenden Bewußtseins gehoben werden. Endlich ist die Philosophie auch dualistisch, insofern ihre Methode die Methode der Unterscheidung, der Herausschälung der Form aus dem konkreten Ganzen, der Gegenüberstellung von Form und Nichtform, oder Inhalt, ist. Deshalb können wir auch im modern gewordenen Streit des Monismus, Dualismus und Pluralismus uns keiner der streitenden Parteien anschließen. Unsere Untersuchung sollte gerade, wenn auch an einer speziellen Frage, die Gegenstandslosigkeit des ganzen Streites zeigen.

---

1) Uebrigens wäre es richtiger, unsere Methode nicht eine dualistische, sondern »heterothetische« zu nennen. Vgl. Rickert »Das Eine, die Einheit und die Eins«. »Logos« Bd. II. S. 36 ff.

Notizen.

M. Scheler — Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Niemeyer, Halle a. S. 1913.

Wie ein Haufen Blöcke kostbaren Gesteins mutet dieses kleine Buch an. Es will nur eine schlichte phänomenologische Studie zur Berichtigung der Auffassung von Mitgefühl, Liebe und Haß sein, doch sprengt es diesen Rahmen durch die verantwortungsschweren und entscheidenden Einsichten, die weit über ihre skizzenhafte Behandlung hinausweisen und einen monumentalen Ausbau erheischen. Diese Tatsache mag wohl der Grund sein, warum der Leser das Buch aus der Hand legt mit dem dumpfen Gefühl: „Ja warum bricht es denn hier ab? Das ist doch kein richtiges Ende".

Nachdem der Verfasser die Sympathiegefühle aus der ihnen üblich zugewiesenen Lage — der Rolle der Grundsteine eines ethischen Systems — herausgelöst, unternimmt er eine Reinigung des Begriffs „Mitgefühl", welches in seiner ungeklärten Identifizierung mit „Nachfühlen" und „Ansteckung" das ganze Problem in eine unglückliche Verwirrung gebracht hat. Denn wenn Nachfühlen ein emotionaler Erkenntnisakt ist und jeglichen streng sittlichen Wertes entbehrt, so ist Gefühlsanstekkung erst recht eine Erscheinung, die, ob zwar an sich interessant, keinen Platz in einem ethischen System beanspruchen dürfte. Ist aber einmal der Begriff des wahrhaften Mitgefühls herausgearbeitet, so fallen seine empirisch-psychologischen, phylogenetischen und metaphysischen Ableitungen zusammen. Eine jede dieser Ableitungen verletzt oder ignoriert in irgend einem Maße das Wesensgesetz des Mitgefühls, welches die Erhaltung, nicht die Aufhebung der Distanz zwischen dem Selbst des Mitfühlenden und demjenigen, worauf sein Akt geht, fordert. Nachahmung und Einfühlen, sozialer Instinkt und Auflösen in der Einheit des Seins führt eine zuständliche Ineinssetzung von Ich und Du an die Stelle, wo richtig verstandenes Mitfühlen nur ein Für- und Ineinanderwirken zuläßt. — Dann wird die alte Frage aufgeworfen, warum das Mitleid einen Vorrang vor der Mitfreude genießt. Der Verfasser analysiert verschiedene Antworten, entscheidet sich selbst aber für die Lösung, in diesem Vorziehen des Mitleids lediglich ein sozialpraktisches Motiv zu erblicken: „Mitleid wird Ursache von hilfreichem Tun". Vielleicht geht jedoch dieses Problem nicht ganz so glatt auf, wie der Verfasser meint. Wenn man seine meisterhaften Darlegungen über einzelne Momente des Leidens (z. B. die Sucht zum Leiden als Leiden) dankbar entgegennimmt, so bedauert man gerade hier das Fehlen einer Wesenserkenntnis des Leidens um so mehr — denn nur eine solche Erkenntnis hätte ein wirkliches Licht über diesen Vorzug des Mitleids vor der Mitfreude gebracht.

Nachdem das Mitgefühl von der für es mißlichen Schale befreit und nun in seiner Eigengesetzlichkeit

wiederhergestellt ist, wird die Liebe von der ihr angediehenen Verquikkung mit den Symphathieregungen gelöst. Der Verfasser wehrt sich gegen die Deutung der Liebe als eines Abkömmlings des Mitleids oder des Wohlwollens. Die Liebe ist kein Fühlen, sie ist ein geistiger Akt, der sich auf Werte, und durch sie hindurch auf ihre Träger richtet; sie ist die Bewegung zum Höhersein des Wertes. Was sind ihre sittlichen Objekte? Es ist irrig zu behaupten, es gäbe keine sittliche Liebe zu Kunst und Wissenschaft, obgleich sittlich im prägnanten Sinne nur die Liebe zur Person genannt werden darf. In der Erörterung über die Arten von Liebe spricht der Verfasser den Gedanken aus, daß nur die Liebe, welche noch ohne Objekt, schon in ihrer Regung eine Qualität aufweist (Mutterliebe, Heimatliebe), einer wahren Erfüllung fähig ist. Somit würde dieser Satz der Liebe zur Kunst (als auf ein Objekt gerichtete Liebe) die Erfüllung absprechen. Ob mit Recht? Es werden dann die naturalistischen Liebestheorien einer Prüfung unterworfen. Ihr Unglück besteht darin, daß sie gerade das Wesentlichste des Problems, die Phänomene der seelischen Liebe, und erst recht der Liebe zum Heiligen, übersehen oder vielmehr durch wertlose Hypothesen verdunkeln. Die Behandlung der Freudschen Theorie erfreut sich seitens des Verfassers einer kaum zu rechtfertigenden Milde, die um so bedenklicher erscheint, wenn man die Verwertung eines Teils derselben für den Begriff des Schicksals für grundirrig hält. Das Buch schließt mit einer Untersuchung über die Annahme eines fremden Ichs. Der alte Wahn, wir könnten nicht aus unsrem Kerker hinaus und könnten die fremden Ichs nicht wahrnehmen, sind zerstört, indem gezeigt wird, daß nur die Vorgänge des Leib-Ichs in ewiges Dunkel gehüllt, während Seelisches und Geistiges des Anderen uns ebenso erkennbar sind, wie unser eigenes Innere. Hier rühren wir schon an die Schwelle, wo die Fragen, unausgesprochen, stumm ihrer Lösung harren. — Doch will ja das Buch nur ein Anfang sein.

V. Plincke.

Aus dem Feld-Post-Brief eines kriegsfreiwilligen Kanoniers und Studenten der Philosophie.

„. . . Mir geht es nach wie vor gut, obwohl die Schlacht bei . . ., an der ich am 30. Oktober teilgenommen habe, mit ihrem Kanonengedonner von 24 Batterien meine Ohren fast taub gemacht hat. Trotzdem jede Minute daran erinnert, daß wir im Kriege und in Feindesland sind, bin ich immer noch der Ansicht, daß die dritte Kantische Antinomie wichtiger ist, als dieser ganze Weltkrieg, und daß Krieg zu Philosophie sich verhält wie Sinnlichkeit zu Vernunft. Ich glaube einfach nicht daran, daß die Geschehnisse dieser Körperwelt unsere transzendentalen Bestandteile auch nur im mindesten tangieren können, und werde nicht daran glauben, selbst wenn mir ein französischer Granatsplitter in den empirischen Leib fahren sollte. Es lebe die Transzendentalphilosophie!“